VIE ET ŒUVRES

De l'Admirable Docteur Mystique le Bienheureux Père

SAINT JEAN DE LA CROIX

PREMIER CARME DÉCHAUSSÉ
ET COOPÉRATEUR DE LA SÉRAPHIQUE MÈRE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS
DANS LA FONDATION DE LA RÉFORME
DE L'ORDRE DE NOTRE-DAME DU MONT-CARMEL

TRADUCTION NOUVELLE
FAITE SUR L'ÉDITION DE SÉVILLE DE 1702
PUBLIÉE
Par les soins des CARMÉLITES DE PARIS

PRÉFACE

Par le T. R. Père CHOCARNE
PROVINCIAL DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS
ÉDITION ORNÉE DE TROIS GRAVURES SUR ACIER

TOME II

LA MONTÉE DU CARMEL

A. J. Simard
2.10.1900



TROISIÈME ÉDITION

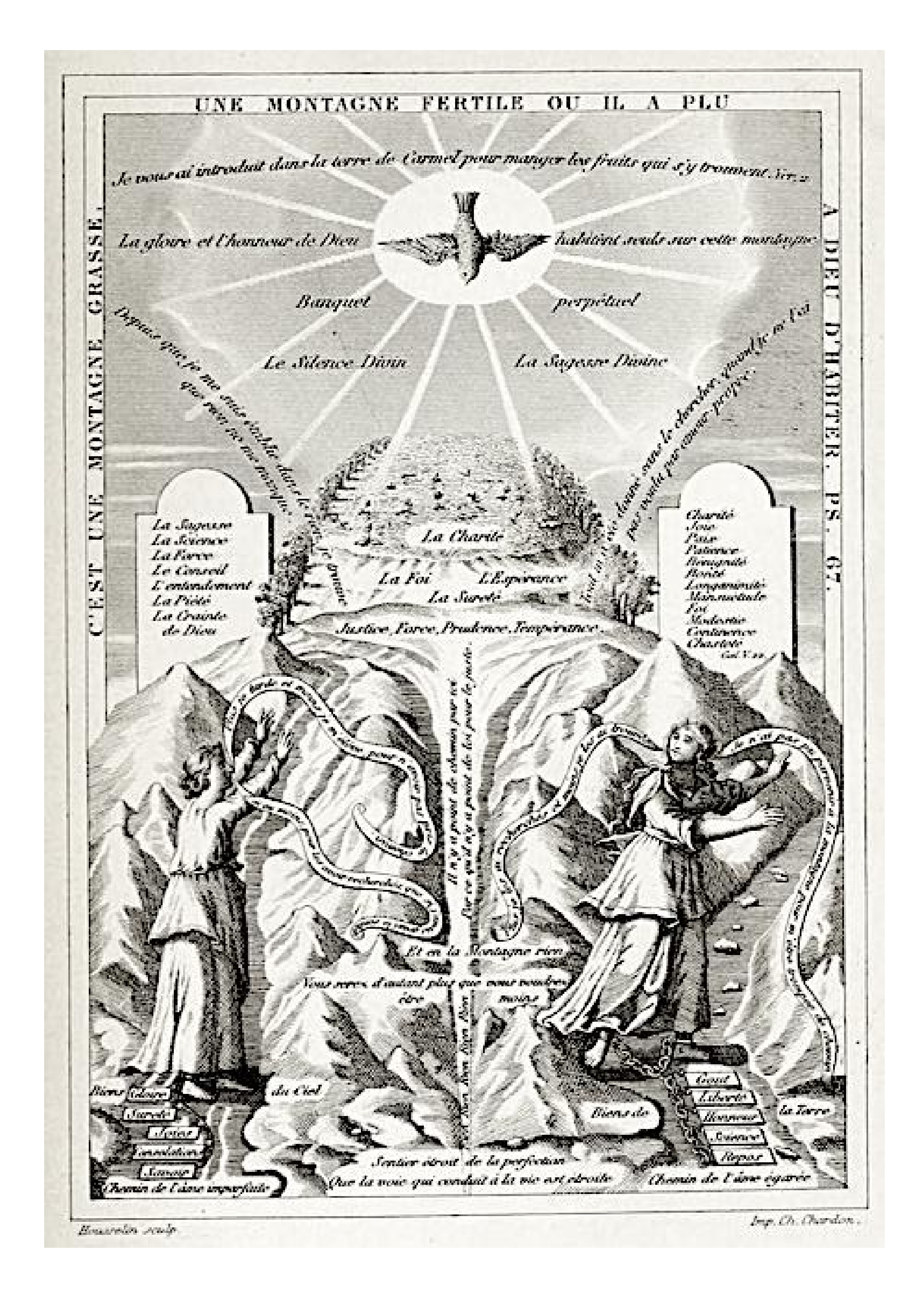
LIBRAIRIE RELIGIEUSE H. OUDIN

PARIS
10, RUE DE MÉZIÈRES, 10

POITIERS
4, RUE DE L'ÉPERON, 4

1893

Table des matières



VIE ET OEUVRES
DE L'ADMIRABLE DOCTEUR MYSTIQUE
LE BIENHEUREUX PÈRE

SAINT JEAN DE LA CROIX
PREMIER CARME DÉCHAUSSÉ
ET COOPÉRATEUR DE LA SÉRAPHIQUE MÈRE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS
DANS LA FONDATION DE LA RÉFORME
DE L'ORDRE DE NOTRE-DAME DU MONT-CARMEL

TRADUCTION NOUVELLE
FAITE SUR L'ÉDITION DE SÉVILLE DE 1702
PUBLIÉE
Par les soins des CARMÉLITES DE PARIS

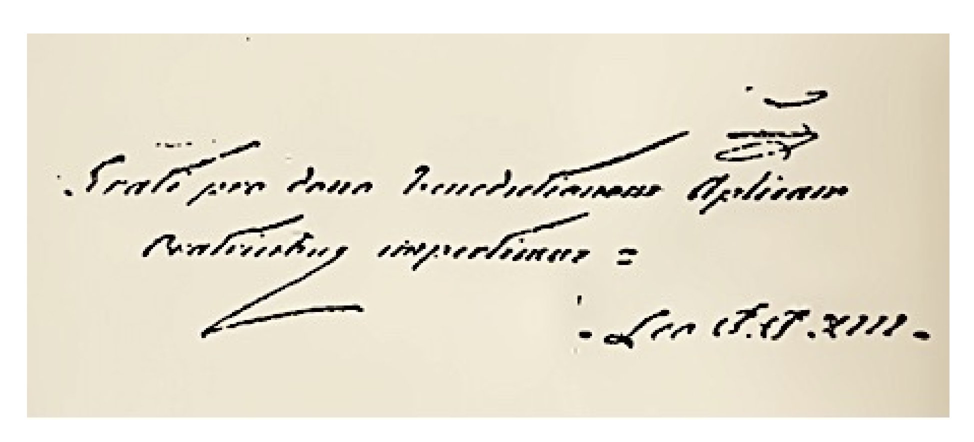
PRÉFACE
Par le T. R. Père CHOCARNE
PROVINCIAL DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS
ÉDITION ORNÉE DE TROIS [?] GRAVURES SUR ACIER

TOME II - LA MONTÉE DU CARMEL & LA NUIT OBSCURE DE L’ÂME

TROISIÈME ÉDITION

LIBRAIRIE RELIGIEUSE H. OUDIN
PARIS 10, BUE DE MÉZIÈBES
POITIERS 4, RUE DE L'ÉPERON
1893

Il nous a été donné de faire déposer aux pieds du Souverain Pontife Léon XIII le 1er volume de cette nouvelle publication. Sa Sainteté a daigné nous envoyer immédiatement cette précieuse Bénédiction. Elle est pour nos cœurs, profondément touchés et reconnaissants, la récompense du travail accompli.



Samedi 24 mai 1879, fête de N.-D. Auxiliatrice.

PRÉFACE

Mes Très Révérendes Mères,

Vous publiez une traduction nouvelle des Œuvres complètes de saint Jean de la Croix, et vous m'avez demandé de la faire précéder d'une Préface. On s'étonnera peut-être de voir ces pages signées par un fils de saint Dominique, au lieu de tant d'autres noms, amis du Carmel, sinon plus chauds, au moins plus compétents, plus versés dans les traditions mystiques de la grande École thérésienne. J'éprouve le besoin de faire retomber sur vous seules, mes Très Révérendes Mères, la responsabilité de mon audace : ce sera mon excuse et ma justification. Vous avez fait appel aux relations religieuses nées du voisinage de nos deux maisons de Paris : voisinage béni qui, grâce à vos prières, à votre inépuisable dévouement, a fait rejaillir sur notre maison de fondation récente les plus riches bénédictions du ciel, et l'a si fortement aidée dans ses premiers développements ; voisinage précieux, faveur inespérée, une des plus douces entre toutes celles dont Dieu nous a comblés, et qui restera attachée à nos origines comme ces parfums des premières fondations qu'on respire dans les *Fioretti* des XIIIe et XVIe siècles, si tant est qu'il y ait dans le nôtre quelque chose de comparable à ces temps héroïques.

Si cette dette de notre gratitude n'était pas un titre pour réussir, c'en était au moins un pour essayer ; et, sachant les miracles que Dieu sait faire encore aux prières de ses fidèles épouses, je n'avais pas le droit de refuser.

De plus, je me sens encouragé par le souvenir des liens extraordinaires que Dieu avait établis entre sainte Thérèse et plusieurs Dominicains espagnols. Je me rappelle cet

illustre Dominique Banez qui fut pendant huit ans le confesseur de sainte Thérèse, qui lui fit composer le Chemin de la Perfection, et qui pouvait écrire au Vicaire Général des Carmes, en parlant de la Reforme de sainte Thérèse :
« Votre Révérence ne peut ignorer que cette Religion qui s'est si fort accrue et multipliée, a pris naissance entre mes bras, et que je n'ai rien omis de ce qui dépendait de moi pour l'assister dans ses commencements et ses progrès. »

Je me rappelle cet autre fils de saint Dominique, Pierre Ybanez, à qui le monde religieux doit l'admirable Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. C'est sur son ordre, en effet, qu'elle se décida à raconter les grâces dont Dieu l'avait comblée, et la déférence extraordinaire dont elle fît preuve en cette occasion, s'explique par sa vénération pour ce saint religieux. Lorsqu'il mourut elle vit son âme monter droit au ciel sans passer par le purgatoire. Je me rappelle enfin que sainte Thérèse elle-même s'honorait d'être *Dominicaine dans l'âme Dominicana in passione*, et m'abritant à l'ombre de ces grands noms et de ces pieux souvenirs, je vais essayer de dire, mes Sœurs, comment le dernier des fils de saint Dominique comprend les œuvres du glorieux compagnon de sainte Thérèse, un des plus grands théologiens mystiques de tous les siècles.

Je ne dirai rien de sa vie que vous donnez en entier dans le premier volume de votre traduction. Cette histoire, en effet, est le rayon de lumière le plus indispensable pour entendre le livre. S'il y a connexion intime entre la vie d'un homme et ses enseignements, cela est vrai surtout des écrits d'un saint où la doctrine emprunte une grande part d'efficacité de cette pensée qui suit partout le lecteur : il faisait ce qu'il dit ; il a vu ce qu'il raconte.

L'autorité de saint Jean de la Croix comme maître dans les voies surnaturelles n'a jamais été contestée. A peine ses

écrits, publiés une vingtaine d’années après sa mort, furent-ils connus, qu'ils se répandirent en Espagne, en France, en Italie, et devinrent la nourriture recherchée des âmes avides de sainteté, un guide sûr pour les directeurs de ces âmes d’élite. Bossuet le cite souvent et avec éloges dans son *Instruction sur les Etats d'Oraison* (Livre VII, ch. 9, 20, 24).

La célèbre Université d'Alcala assure que ses écrits contiennent les maximes les plus utiles pour diriger les personnes spirituelles, et pour les dégager des illusions dont elles sont victimes lorsqu'elles font trop d’état des grâces extraordinaires.
« La doctrine que renferment ces livres, ajoute-t-elle, nous paraît un souverain remède contre ce mal. Il est impossible que ceux qui les lisent attentivement ne reconnaissent pas tout d'abord que l'auteur les a écrits avec une assistance particulière de l’Esprit divin, et avec une ardente ferveur »
(Approbation donnée aux Œuvres de saint Jean de la Croix par l'Université d'Alcala).

Enfin l'Église catholique met le sceau de son infaillible autorité à tous ces témoignages en faveur de la doctrine très pure et très orthodoxe du grand mystique, déclaré saint après l’examen le plus minutieux et le plus sévère de ses écrits. Elle ajoute, dans l’Office composé en son honneur :
« Il est l'auteur des livres de théologie mystique qui, au jugement de tous, sont vraiment admirables. »
(Bréviaire romain, Office de saint Jean de la Croix).

Il nous paraît indispensable, avant d'en venir à l'analyse de la doctrine de saint Jean de la Croix, de dire ce que l’on entend par théologie mystique, et de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la vie mystique dans l'Eglise depuis les origines jusqu'à saint Jean de la Croix, au XVIe siècle.

I

Connaître Dieu, c'est toute la fin de l'homme, dit saint Thomas d'Aquin (Contemplatio veritalis, divinæ est finis totius humanæ viæ. 2a 2ae quæst. cl. XXX, art. 4.).

Dieu, dit-il encore, est l'être intelligible par excellence. D'où il suit que toute nature intellectuelle, pour être parfaite, doit s'unir à cet objet dernier de toute connaissance (Summa contra Gent., cap. 25.).

L'homme a plusieurs modes de vision pour connaître Dieu, et la connaissance est plus ou moins parfaite selon la perfection du rayon de la lumière. Il a la raison et la foi.

La raison, participation de la raison même de Dieu, donne à l'homme de connaître son être, les perfections du monde, et, par l'enchaînement logique des effets aux causes, de remonter à la cause première, à Dieu, foyer suprême de toute vérité, de tout Lien, de toute perfection.

Ce mode de connaissance de Dieu est la théologie naturelle, cette sagesse tant vantée par les anciens philosophes et par leur maître à tous, par Aristote (1). Les scolastiques l'appellent Métaphysique, et les modernes lui donnent le nom de Théodicée. Science déjà belle et élevée, puisqu'elle fait parvenir à notre intelligence un rayon lointain de ce Soleil qui illumine tout homme venant en ce monde.

(1) Ethic. lib. X, cap. 10.

La foi, second mode de connaissance divine, ajoute de nouvelles lumières à la raison, et donne naissance à la théologie proprement dite. Cette science, appuyée sur des principes d'un ordre supérieur à l'ordre naturel, donne de Dieu une notion plus élevée, plus sublime, plus complète.

Elle se divise elle-même en spéculative et expérimentale.

« Il y a deux manières de connaître la vérité, dit saint Thomas : l’une parla grâce, l'autre par la nature. Celle de la grâce est double : l’une simplement spéculative, l'autre affective et qui produit l'amour de Dieu. »
(Ia pars, quæst. LXIV, art. 1.)

La théologie spéculative se renferme dans les limites d'une contemplation abstraite elle étudie Dieu comme suprême intelligible.

La théologie expérimentale ou mystique contemple, elle aussi, la Vérité infinie, mais elle va plus loin, elle s'unit par la volonté à ce Bien incrée. Elle contemple, car la connaissance précède toujours l'union ; mais elle s'éprend d'amour pour la suprême Beauté, achevant ainsi l’humaine destinée qui est de connaître Dieu pour s'attacher à lui. Dieu est vérité, c'est la devise de la théologie spéculative : Dieu est charité, c'est la devise de la théologie mystique. Connaître, c'est le but de la première ; connaître et goûter, g*ustate et videte* c'est la fin de la seconde. Si nous interrogeons les principales définitions de la théologie mystique, nous y retrouvons cette double idée de la contemplation et de l’amour. Saint Denys la définit :
« une contemplation très sublime de Dieu, produite par l'amour qui conduit lui-même à la connaissance. »
(Dignissima Dei cognitio per unionem, quæ est suprà mentem, quæ est veræ cognitonis effectiva. De divinis Nom., cap. 7.)

Deux religieux Carmes, le Père Philippe de la Sainte-Trinité et le Père Antoine du Saint-Esprit, auteurs de théologies mystiques très estimées, la définissent : « une connaissance de Dieu s'élevant de l'âme unie à Dieu par la charité ou produite par une illumination surnaturelle (1). »
Le Père Vallgornera, de l'Ordre de saint Dominique, dans sa théologie mystique de saint Thomas, s'exprime ainsi ;

« La théologie mystique est une contemplation de Dieu très profonde et très élevée, unie à un amour très doux et très fécond (2). »

(1) Quædam Dei notitia per unionem voluntatis Deo adhæntis elicita vel lumine cœlitus emisso producta. Directorium mysticum, auctore R. P. Fr. Antonio a Spiritu Sancto. Disputatione I, sectio I.

(2) Theologia mystica est contemplatio perfectissima et altissima Dei et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intimè possessi. Mystica theologia D. Th. Aquinatis a R. Patre Fr. Thoma a Vallgornera, Magist. Ord. Præd. Barcinonæ, anno 1662.

On le voit, les deux facultés maîtresses de l’homme, l'intelligence et la volonté, sont mises en mouvement dans la théologie mystique, et mises en mouvement par Dieu même dans l'acte de contemplation et d'amour. Acte double et très simple, où l'amour produit la lumière où la lumière augmente l'amour. N'oublions pas cependant que si la lumière de la contemplation forme ce que les théologiens appellent l'essence de la science mystique, attendu que toute science consiste formellement dans la contemplation de son objet, cependant la lumière n'est pas le principe et la cause de l'union, mais bien la volonté surélevée par la charité. En d'autres termes, si la Foi suffit à la science théologique spéculative, elle ne suffit pas à la science mystique, il lui faut encore la charité, principe de lumière et d'amour.

Et qui ne voit ici combien grande et sublime est cette science mystique qui prend l'homme tout entier et le jette entre les bras de Dieu ! Ce n'est plus l’homme qui enseigne l'homme, Dieu se fait son maître ; il l’élève avec lui au sommet de ce Sinaï mystérieux, et lui découvre des mystères qu'il n'est pas permis aux profanes de connaître. Il parle, et son Verbe produit dans l'esprit une lumière si vive, une certitude si absolue, que l'un de ces illumines d'en haut pouvait dire qu'à défaut des saintes Écritures, il lui suffisait pour croire de se rappeler ce qu'il avait appris dans la

solitude de Manrèse. Il parle, et l’âme ravie ne cherche plus, ne désire plus : elle se nourrit, pleinement satisfaite, de cette Vérité toujours ancienne et toujours nouvelle. Il se donne, et le cœur enivré de cet océan d'amour ne veut plus rien voir des beautés créées, mais voudrait posséder mille mondes et mille vies pour les immoler à cet irrésistible Maître.

Oui, science sublime entre toutes. Savoir ce qui est sous nos pieds et sur nos têtes, savoir la terre et ses forces cachées, les astres et leurs mystérieuses harmonies ; savoir l'homme et les lois qui le régissent, savoir la guerre, cultiver la sagesse, et s'élever par la recherche des causes à la connaissance des lois qui conduisent l'homme et le monde, ce sont là sans doute de nobles travaux pour l'esprit de l'homme ; mais que sont-ils auprès de savoir Dieu et de l'aimer ! D'un côté, que d'angoisses et de fatigues d'esprit! Quelles hésitations, quels doutes, quels terribles points d'interrogation après d'opiniâtres labeurs, quels minces résultats pour de si grands travaux ! De l'autre côté, quelle paix dans la vérité trouvée, quelle sécurité, quelles joies, quelles délices ! Du côté des ouvriers de la pensée, de la science humaine, l'égoïsme, l'orgueil, l'enflure, les espérances trompées, les ambitions déçues, les intrigues, les conflits, les vies brisées, partout le malaise, la souffrance, le murmure ou le blasphème. Du côté des disciples de la science mystique, la rayonnante armée des saints, c'est-à-dire des plus grands hommes de l'humanité, de ceux qui, les yeux toujours fixes sur l'immortel idéal de la perfection créée au Calvaire, n'ont d'autre ambition que de s'oublier, se dévouer, vivre et mourir pour Dieu et les hommes.

Comment se fait-il donc qu'une science incontestablement la plus belle, la plus noble, la plus capable d'enflammer les sublimes aspirations de l'homme, la plus profitables ses adeptes et à la société comment se fait-il qu'une telle

science soit si rare, si négligée, rencontre un si petit nombre de vrais disciples ? Ah ! c'est qu'il faut bien l'avouer, c'est aussi la science la plus difficile, et qui exige la plus complète abnégation de soi-même. Elle repose sur un de ces apparents paradoxes dont l'Évangile est rempli : *Qui perdiderit animam suam inveniet eam*: Qui veut sauver sa vie doit la perdre. La théologie mystique donne Dieu à l'esprit et au cœur ; mais pour arriver à cette lumière surnaturelle, il faut passer par la *Nuit obscure* c'est-à-dire par le renoncement à tout ce qui vient du sensible et du créé ; pour arriver à ces noces mystérieuses entre le cœur et Dieu, à ce Thabor que tous les saints connaissent, il faut gravir les pentes sanglantes du Calvaire, affronter la Montée du Carmel y laisser par lambeaux sa chair, son cœur et sa vie être enfin de ces vaillants qui, l'épée des combats à la main, en lutte ouverte, incessante avec le monde, le démon, l'orgueil et le sang, avancent quand même, arrivent meurtris, nus et dépouillés, au cœur de la place, et méritent seuls d'être couronnés en vainqueurs.

O vous, âmes généreuses, qui avez entendu la voix du Maître et de l'Epoux, qui voulez apprendre la science des saints, déjà admises dans ces écoles de vie mystique, appelées les cloîtres, ou retenues dans le monde par la main de Dieu même, armez-vous de courage, et apprenez de saint Jean de la Croix le grand remède contre les défaillances, le grand secret de la science mystique : donner toujours, se dévouer, se perdre, mourir !

II

La vie mystique est de tous les temps dans l'Eglise, car elle est liée à sa sainteté, c'est-à-dire à la présence de l'esprit de Jésus qui l'anime, qui est avec elle tous les jours jusqu'à la fin des temps. Mais la théologie mystique, la sainteté mise en préceptes, peut avoir, sans disparaître jamais entièrement, ses périodes de prospérité et

d'amoindrissement. L'Église a ses jours d'épreuve et de combat où elle se préoccupe plus de faire des martyrs que des docteurs, plus des hommes d'action que de contemplation. Nous ne serons donc pas surpris de rencontrer, dans l'évolution de la théologie mystique, des lacunes et des vides, spécialement pendant la phase des persécutions de l'Empire romain et celle des invasions barbares. Au premier rang des écrivains mystiques, il faut placer les deux grands apôtres, saint Jean et saint Paul, le chantre de Pathmos, et le converti de Damas, ravi au troisième ciel, qui tous deux ont parlé de l'amour divin, dans un langage auquel aucun autre écrivain même inspiré n'atteignit jamais.

Saint Paul mérita de laisser un disciple digne de lui, saint Denys l'Aréopagite, le grand Docteur de la science mystique, qui fut lui-même, dans les siècles suivants et pendant tout le moyen âge, le maître autorisé de toutes les écoles de haute spiritualité. A la période apostolique succède celle des solitaires, de ces grandes âmes qui, touchées de la grâce de l'Évangile, toutes voisines des flammes de la Pentecôte et dégoûtées de cette vieille lèpre romaine qui s'étendait partout, allaient par bandes innombrables demander aux Thébaïdes de leur parler de Dieu et de son incorruptible amour. Ames très saintes assurément, mais se préoccupant plus de se cacher que d'écrire, plus de leur sanctification personnelle que de celle des autres. Nous les voyons cependant se rapprocher volontiers de celles qui ont plus d'expérience et d'autorité dans les voies mystiques, se placer sous leur direction et leur demander de les instruire dans la science de la perfection. L'écho de ces saintes conversations nous a été conservé, surtout *Conférences de Cassien, l'Echelle de saint Jean Climaque et la Règle de saint Pacôme*. Des Traités de saint Basile à l'usage des solitaires résument aussi la doctrine spirituelle de ces déserts où s'était réfugiée la vie mystique. C'est, à la base, la

mortification d'esprit et de corps, la méditation des saintes Ecritures, et surtout la solitude comme grand moyen de contemplation.
« C'est dans la solitude, dit saint Basile, que s'opère l'alliance étroite du Saint-Esprit avec nos âmes, et qu'elle reçoit les visites du céleste Epoux O solitude bienheureuse, qui changes entièrement l'homme et en fais une créature nouvelle ! Tu rends humbles les superbes, sobres les intempérants, doux les violents ! Par toi la cruauté devient compassion, la haine se change en amour. Ce qui était de glace, et tu le fais brûlant. »
(Saint Basile, Les louanges de la solitude.)

Après les solitaires viennent les Pères de l'Église : saint Jérôme, saint Ambroise, saint Jean Chrysostôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, etc. Trop préoccupés de défendre la doctrine contre ceux qui l'attaquent, ils n'ont pas de traités mystiques proprement dits ; mais leurs livres en contiennent les principes disséminés çà et là. D'autres viendront plus tard qui recueilleront ce miel et en formeront le rayon complet et coordonné.

A la fin du Ve siècle apparaît le grand maître de la vie monastique en Occident, saint Benoît. Ici encore la vie mystique prie, contemple, défriche les terres, copie les manuscrits, mais écrit peu. Cependant le tableau de la vie monastique, trace par M. de Montalembert dans son admirable ouvrage des *Moines d'Occident*, nous montre de quelle sève évangélique et puissante ces âmes fortes étaient vivifiées, et avec quel soin elles se transmettaient de monastère à monastère les livres, les règles, les maximes de la vie ascétique.

Toujours est-il que jusqu'à saint Bernard les auteurs mystiques sont rares et laissent peu de traces. Nous avons dit l'influence des écrits de saint Denys l'Aréopagite sur les

esprits avides de vie surnaturelle et divine. Ces écrits étaient à peine connus en Occident pendant les premiers siècles. Vers 824, l'Empereur de Constantinople, Michel le Bègue, ayant fait présent à Louis le Débonnaire des œuvres du grand théologien, disciple de saint Paul, il se produisit bientôt un mouvement dans les doctrines ascétiques d'où date, à proprement parler, l'ère des grands docteurs mystiques.

C'est d'abord et au premier rang saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Richard de Saint-Victor, qui l'un des premiers réduit en synthèse les doctrines de la vie mystique et les moyens pour l’âme d'arriver à l'union divine.

Plus tard, c'est saint Bonaventure, le docteur séraphique que Gerson proclamait le plus grand maître de la vie intérieure.

Comment ne pas nommer à côté de saint Bonaventure, son contemporain le docteur angélique saint Thomas d'Aquin et son illustre maître le bienheureux Albert le Grand ? Celui-ci dans son traité admirable *De adhærendo Deo*, celui-là dans ses conclusions magistrales sur la vie contemplative et dans ses principes ascétiques si sûrs, si profonds, si élevés, dissémines dans ses ouvrages théologiques, doivent certainement compter parmi les plus éminents écrivains qui aient traité des arcanes de la vie contemplative.

« Les hommes les plus remarquables du XIVe siècle, dit M. Cousin dans son Histoire de la philosophie, furent presque tous des mystiques (1). » Le XIVe siècle est en effet éminemment mystique. On sortait de cette ère merveilleuse où l'esprit humain, sous l'action de la foi,

(1) *Histoire de la philosophie*, IXe leçon.

avait reçu l'une des plus puissantes impulsions, où les arts, faisant cortège à la vérité triomphante, lui de décernaient la

plus éclatante des apothéoses : on sortait de l'ère des cathédrales gothiques et de saint Thomas d'Aquin.
Or, si l'amour du bien et du beau suit logiquement la connaissance du vrai, quoi de plus naturel qu'un culte ardent, passionné pour la Beauté incréée ait suivi de près le siècle qui l'avait élevée si haut dans l'admiration des hommes !

Et puis, à la suite du vigoureux essor de la pensée philosophique et de l'ardeur théologique sous l'influence des grands maîtres, on avait vu s'introduire l'abus des formules scolastiques, un langage barbare, les raisonnements subtils et creux. C'était une maladie. A la langue sobre, claire et profonde de saint Thomas avait succédé un jargon inintelligible, où les mots prétentieux tenaient lieu des idées absentes. Les esprits droits et les cœurs élevés s'éloignaient d'instinct de cette science de mauvais aloi et de mauvais goût, et se réfugiaient dans les régions pures et fortifiantes de la piété.

Le livre de l'*Imitation* reflète en plusieurs endroits cette nostalgie des âmes au XIVe siècle.
« Vraiment s'écrie-t-il, les
« grands mots ne font pas l'homme juste
« et droit ; mais seule une vie vertueuse
« nous rend chers à Dieu. — Quelle folie
« de négliger les choses utiles et nécessaires,
« et de nous appliquer aux choses
« curieuses et condamnables ! Que nous
« importent les genres et les espèces ?
« Celui qui entend la parole éternelle est
« délivré du fracas de bien des opinions
« humaines. — O vérité! je suis dégoûté
« de beaucoup lire et de beaucoup entendre
« En toi réside tout ce que je puis
« vouloir ou désirer. Qu'ils se taisent tous

« les docteurs; que toutes les créatures
« fassent silence ; Seigneur, soyez seul à
« me parler. »
(*Imitation*, liv. 1, ch. 1 et 3.)

C'est surtout en Allemagne que l’école mystique du XIVe siècle produisit les hommes les plus remarquables : Jean de Rusbrock, le maître du mouvement mystique du Brabant et de la haute Allemagne ; Echard, Dominicain, que Tanière appelle son maître ; ce Tanière lui-même, que ses solides et sublimes leçons firent appeler le théologien illuminé ; enfin le bienheureux Henri Suzo, cette âme douce et forte, l'amant passionné de la Sagesse Éternelle.

Le même souffle dévie mystique se maintient pendant le XVe siècle, toujours de préférence en Allemagne. C'est Denys le Chartreux, le docteur extatique ; c'est l’auteur de l'*Imitation* qui appartient certainement à cette époque et à cette école Brabançonne ; c'est Gerson, le chancelier de l'Université de Paris ; c'est enfin le Chanoine Régulier Thomas à Kempis.

Mais voici la réforme et ses désastreuses conséquences dans le monde des âmes comme dans l'ordre social et politique. C'en est fait de la vie mystique en Allemagne. Fuyant le bruit de l'erreur et des disputes théologiques, elle se réfugie dans la catholique Espagne, et pendant que l'Allemagne et le Nord de l'Europe sont déchirés par les discordes religieuses et politiques, nous assistons en Espagne à ce magnifique et paisible épanouissement de la vie ascétique dont sainte Thérèse est à la fois la gloire et le foyer.

Plusieurs causes contribuaient à acclimater la mystique au chaud soleil de l'Ibérie. Le caractère espagnol austère et trempé d'acier ; une lutte de plusieurs siècles contre les Maures pour la défense simultanée de la foi et du sol de la

patrie, lutte héroïque dont le résultat était un attachement plus invincible, plus ardent à la religion des ancêtres; l'épée de l'inquisition qui veillait à l'intégrité de ce précieux patrimoine de la foi, soit contre les envahissements de l'hérésie au dehors, soit contre les extravagances d'un mysticisme dangereux dont d'autres pays n'ont pas toujours su se préserver ; enfin les fortes études théologiques toujours en faveur en Espagne, et dont les célèbres Universités de Salamanque et d'Alcala étaient alors les principaux foyers, tout s'unissait pour préparer à l'école mystique espagnole au XVIe siècle les meilleurs éléments dans l'ordre de la nature et de la grâce. Ajoutons encore les liens politiques qui avaient soumis les Pays-Bas au sceptre de Charles-Quint, et avaient facilité la connaissance en Espagne du mouvement ascétique du Brabant et de l'Allemagne. Nul doute que les auteurs mystiques allemands des XIVe et XVe siècles, qui jouissaient alors d'une si grande renommée, n'eussent été introduits en Espagne, et n'y fussent familiers aux fervents disciples de la haute spiritualité.

C'est dans ce sol vigoureux, dans cette chaude atmosphère qu'apparaît, à côté de la grande réformatrice du Carmel, le Père de cette Réforme, saint Jean de la Croix. Vrai type espagnol, volonté indomptable dans un corps épuisé par les macérations, cœur ardent, dur à lui-même et compatissant aux autres, ouvert du seul côté du ciel, esprit cultivé, nourri des plus fortes études théologiques, écrivain distingué, mais à la manière de sainte Thérèse, sans recherche, sans souci d'imitation des modèles, homme de race enfin, il va nous dire quels chemins il a suivis et nous devons suivre pour arriver au sommet du Carmel ou de l'union divine dans la sainteté.

III

La doctrine de saint Jean de la Croix est contenue dans quatre ouvrages, ses principaux écrits : *la Montée du Carmel, la Nuit obscure de l'âme, le Cantique spirituel et la Vive Flamme d'amour*. Les deux premiers furent composés par saint Jean de la Croix à la prière de ses religieux, alors qu'il était prieur du couvent du MontCalvaire, dans les montagnes qui dominent l'embouchure du Guadalquivir.

Le Cantique spirituel, composé dans sa prison de Tolède, est une sorte d'invocation lyrique au Bien-Aimé pour qui il souffrait, une réponse de cet Amour Infini qui console son généreux serviteur et transforme son horrible cachot en un paradis délicieux. Ce ne fut que cinq ans plus tard, en 1583, qu'il ajouta les commentaires à ce cantique, à la prière de la vénérable Mère Anne Jésus et de ses filles du monastère de Grenade. Vers la même époque aussi, il expliqua un autre de ses Cantiques qui commence par ces mots : O vive flamme d'amour ! Ce dernier travail fut entrepris à la demande de sa fille spirituelle Doña Ana de Peñalosa.

Outre ces quatre grands et principaux ouvrages, nous avons encore de saint Jean de la Croix un opuscule intitulé : Les Précautions spirituelles pour les Religieux contre les trois ennemis de l'âme, quelques lettres spirituelles, des maximes, enfin des poésies pieuses.

Les quatre grands ouvrages de saint Jean de la Croix forment un traité complet, gradué et méthodique de spiritualité. Ils répondent aux trois grandes phases de l'union ascétique : la voie purgative ordinaire dont traite la *Montée du Carmel* ; l'illumination surnaturelle de l'âme par la contemplation, exposée dans la Nuit obscure enfin la transformation d'amour dans l'union divine, sujet du Cantique spirituel et de la Vive Flamme d'amour. Ces deux derniers ouvrages, en effet, se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Tous deux racontent les mystères de l'union de l'âme avec son Epoux

divin, tous deux décrivent le bonheur immense, la paix ineffable, les prérogatives glorieuses d'une âme fiancée à son Seigneur, tous deux chantent les incroyables tendresses d'un Dieu pour sa créature.

Connaître et aimer Dieu, avons-nous dit avec saint Thomas, c'est la fin de l'homme sur la terre comme dans le ciel. Il s'ensuit que toutes nos pensées, tous nos actes, toute notre vie doivent être orientés vers ce but.

Or, entre le but et le point de départ, la distance est grande. D'un côté l'Infini, le fini de l'autre. D'un côté l'Être souverainement parfait, de l'autre une créature viciée par le mal, spoliée des dons surnaturels et blessée dans toutes ses facultés naturelles ; un être qui fait le mal qu'il ne veut pas, et n'a pas le courage du bien qu'il voudrait, un être rempli d'ignorance dans son esprit, de faiblesse dans sa volonté, de corruption dans son cœur, d'attache à lui-même et aux choses créées, et si paresseux pour les biens de l'ordre invisible ! Qui comblera cet abîme ? Comment l’homme s'acheminera-t-il vers l’Infinie Perfection, par quelles ressources, par quels procédés ? Par un travail d'élimination et de purification, la première et essentielle condition que Dieu attend de lui. Rien de souillé ne saurait avoir de contact avec la sainteté essentielle. Premier travail : s’éloigner de tout ce qui est mal et purifier l'instrument qui doit servir à s’unir à Dieu, c'est-à-dire l’âme. Mais encore ces facultés, même purifiées, sont-elles aptes par elles-mêmes à atteindre une fin si sublime ?

Très suffisantes pour donner à l’homme la connaissance d'une vérité ou l'amour d'un bien de l'ordre naturel, elles sont Impuissantes à l'élever à l'ordre surnaturel. Comment les sens, en effet, pourraient-ils avoir prise sur l’Esprit pur, sur l’Être absolument réfractaire à toute condition sensible ? Comment l’intelligence pourrait-elle nous révéler ce qu’Il

est, elle qui ne perçoit les idées que par les images sensibles, selon cet axiome de l'École : *Nihil est in intellectu quin priùs fuerit in sensu* : l'intelligence ne voit qu'à travers le corps ? Elle arrive à dire au plus ce qu'il n'est pas ; mais ce qu'il est en lui-même, dans sa vie propre elle n'en sait rien et n'en peut rien savoir, parce que cette lumière incréée, inaccessible échappe forcément à toute nature créée ou créable. Par la même raison, comment notre volonté, avec sa puissance limitée, arrive. l'ait-elle à saisir, à embrasser, à posséder la Beauté infinie ? Puis donc que toutes nos facultés, isolées ou réunies, ne peuvent nous donner Celui que nous cherchons, il faut que Dieu intervienne par un acte direct et personnel. Mais Dieu n'intervient qu'à une condition, c'est que nous abdiquions, c'est que nous fassions le vide en nous pour le laisser seul purifier, illuminer, parler, agir. C'est cette abdication de nous-mêmes que saint Jean de la Croix décrit et prescrit par les trois Nuits à traverser pour arriver à l'union divine.

La première Nuit, qui fait tout le sujet du premier livre de la Montée du Carmel consiste dans l'abdication de la vie sensible. Tout ce qui peut tomber sous les sens, soit intérieurs, soit extérieurs, doit disparaître et ne plus avoir droit de cité dans l'âme. Les passions qui sont les actes de la vie sensible et sont mises en mouvement par les objets extérieurs, par l'imagination, par tout ce qui séduit et attire, doivent être constamment mortifiées. Il est important de commencer par là,
« car l'âme en renonçant à ses inclinations
« dans les plaisirs qui flattent le
« sens de l’ouïe, établit ce sens dans l'obs
« curité et le dénûment. En privant la
« vue de tout ce qui pouvait la contenter,
« elle la place dans les ténèbres et dans le
« vide ; et ainsi des autres sens. Par con
« séquent l'âme qui aurait repoussé et

« éloigné d'elle toutes les satisfactions
« créées en crucifiant à leur égard tous
« ses appétits, serait pour ainsi dire plongée
« dans une nuit obscure, c'est-à-dire
« dans un vide universel par rapport à
« tout ce qui est créé . »
Montée du Carmel, liv. I, ch. 3.

C'est prendre l'âme par la famine. S'il est vrai, en effet, que l'âme se nourrit par le corps, et que rien n'arrive à l'être intellectuel si ce n'est par l'être sensible, en supprimant la vie des passions, on aura supprimé l'un des principaux obstacles à la vie divine,
« Les affections qui tendent à la créature,
« continue saint Jean de la Croix, sont
« devant Dieu comme de pures ténèbres,
« et tant que l'âme y est plongée, elle se
« rend incapable d'être illuminée et re
« vêtue des pures et simples clartés de la
« Divinité. La lumière est incompatible
« avec les ténèbres, comme saint Jean
« nous l'affirme en disant que les ténèbres
« ne purent recevoir la lumière, La raison
« en est que deux contraires, selon
« l'enseignement de la philosophie, ne peu
« vent subsister à la fois dans un même
« sujet. Or, les ténèbres, qui sont
« l'attachement aux créatures, et la
« lumière, qui est Dieu, sont contraires
« et dissemblables. Ainsi l'âme n'est pas
« apte à recevoir la lumière de l'union
« divine, si elle ne commence
« par rejeter loin d'elle toutes ses
« affections (I). »

Il importe de faire ici une observation qui s'applique, dans la théorie de saint Jean de la Croix, non seulement à la nuit des sens, mais à celle de l'intelligence et de la volonté : à savoir qu'il ne s'agit pas de supprimer ni la vie des sens, ni celle de l'esprit ou du cœur, mais simplement de les modifier. Saint Jean de la Croix dit :
« l’âme ne saurait s'empêcher d'entendre,
« de voir, de sentir, de goûter et de
« toucher ; néanmoins, si elle refuse de faire
« usage de ces secours, elle ne fait pas
« plus d'estime de ses sens et n'en est pas
« plus entravée que si elle ne les possédait
« pas; comme celui qui veut fermer
« les yeux se plonge dans l'obscurité et
« ressemble à un aveugle (2). »

(1) *Montée du Carmel*, liv. I, ch. 4.
(2) Idem, liv. I, ch. 3.

De même en traitant du renoncement à la vie de l'esprit et de la volonté, saint Jean de la Croix n'entend jamais une suppression réelle, d'ailleurs impossible, mais simplement une modification. Se rappeler cette remarque lorsque le saint recommande l'anéantissement de nos facultés ou qu'il se sert d'expressions analogues.

La première étape dans l'ascension du Carmel sera donc la mortification des sens, ou la nuit des sens, qui affranchit l'âme de l'envahissement du monde sensible et extérieur.

La seconde étape sera la purification de l'intelligence, le dépouillement de toute attache aux choses de l'esprit. C’est la Foi qui fait la nuit dans l'intelligence, comme l'Espérance la fait dans la mémoire et la Charité dans la volonté.
« Celui qui a aspire à s'unir à Dieu ne doit pas tenir
« compte de ses connaissances, de ses
« sentiments ou de son imagination ; mais il

« doit adhérer simplement par la foi à
« l'Essence divine, les conceptions les plus
« sublimes de l’intelligence humaine restant
« à une distance incommensurable
« des perfections de Dieu, et de ce que
« sa pure possession nous révélera un
« jour. »
(*Montée du Carmel*, liv. II, ch. 4.)

Cette nuit de l'intelligence fait le sujet du second livre de la Montée du Carmel.

Notre esprit n'est peuplé que de lumières venues par les sens, et qui, pour être spiritualisées, n'en participent pas moins de l'imperfection de leur origine. Ces notions naturelles, toujours accompagnées et revêtues de certaines images, sont incapables de nous donner une connaissance même très lointaine de Dieu en lui-même. Le moyen est trop disproportionné avec l'objet. Comment, en effet, une faculté qui ne s'alimente que dans le monde sensible, visible et palpable, pourra-t-elle étreindre un objet insensible, invisible, impalpable ? Qui ne voit combien l'instrument est trop imparfait pour porter jusqu'à Dieu ? La théologie nous enseigne que par nos connaissances naturelles nous arrivons à savoir de Dieu plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. C'est une notion purement négative et plus qu'incomplète. Pour atteindre Dieu, il faut à l'homme une lumière venue du ciel ; et cette lumière, pour descendre, exige le renoncement à celle qui nous vient par les sens.
« Si l’âme
« prétend, dit encore saint Jean de la
« Croix, s'unir parfaitement ici-bas, par
« la grâce, à Celui à qui elle doit être
« unie par la gloire, dans cette autre vie
« dont le grand Apôtre nous dit que l'œil
« de l'homme n'a rien vu, son oreille rien

« entendu, ni son coeur rien compris ;
« si, dis-je, l'âme veut arriver à cette
« union par la grâce et par l'amour par
« fait, il est clair qu'elle doit se tenir dans
« l'obscurité relativement aux objets que
« les yeux perçoivent, que l'oreille en
« tend, que l'imagination invente et
« dont le cœur s'éprend. »
(Montée du Carmel, liv. II, chap. 4.)

La foi n'est point une vue qui nous vienne de l'extérieur, elle est un don intérieur de Dieu. Elle n'est pas non plus une connaissance évidente, mais voilée, qui met l'âme dans une sorte de nuit. Si donc nous voulons nous unir à Dieu et lui parler *os ad os*, il faut que la foi vienne surnaturaliser en nous l'intelligence en la dépouillant de tout ce qu'il y a en elle d'imparfait et de sensible, et en lui communiquant une force supérieure et divine. Nous entrons alors dans la nuée comme Moïse : nuée lumineuse et obscure à la fois : lumineuse du côté de Dieu, obscure du côté de notre esprit.

Ainsi, renoncement à la vie des passions d'abord, renoncement à l'exercice purement naturel de l'entendement, soit parce que l’esprit est incapable de nous parler de Dieu dans ses rapports surnaturels avec nos âmes, soit parce qu'il est une source d'enflure et d'attache personnelle, tel est le second progrès dans la voie de l'union.

Une grande partie du second livre de la Montée du Carmel est consacrée à prémunir l'âme contre le désir ou la recherche des grâces sensibles, visions, paroles intérieures, représentations imaginaires. Si le Saint s'est appliqué à déprendre l’âme de tout ce qui est naturel et humain, comme impuissant à saisir Dieu, à le posséder, il n'est pas moins jaloux de la prémunir contre l'attache excessive à tout

ce qui vient d'en haut sous forme de grâces sensibles, de visions ou d'apparitions. Outre qu'il n'est pas toujours aisé de discerner entre ces impressions sensibles les bonnes des mauvaises, les vraies des fausses, celles qui viennent de l'Esprit-Saint, et celles qui viennent de l’esprit des ténèbres, il insiste sur ce principe fondamental que l'union divine étant un rapport intime, étroit, essentiel entre l’âme et Dieu, pur esprit, rien de ce qui est impression sensible, même dans les modifications de l'âme sous l’influence de la grâce, ne saurait être condition principale de l’union poursuivie. Il reconnaît l'utilité de ces faveurs pour réveiller l'âme et la stimuler ; mais, docteur expérimenté dans la conduite des âmes, il signale surtout les abus, les écarts, les périls auxquels elles sont exposées par la recherche de ces dons extraordinaires trop souvent confondus avec la sainteté. Rare esprit de sagesse et de mesure dans un Saint dont la vie est remplie d'extases, de ravissements, des plus merveilleuses tendresses divines. Les âmes religieuses ainsi que les directeurs ne sauraient trop lire et méditer des enseignements comme ceux-ci :

« Quant aux visions ou autres con
« naissances surnaturelles qui se présen
« tent aux sens, en dehors du concours
« actif de l'homme, j'affirme qu'en tout
« temps, dans l’état de perfection, comme
« dans un état moins parfait, alors même
« que ces connaissances et ces visions sont
« de Dieu, l'âme ne doit pas y aspirer, ni
« s'y arrêter longtemps, pour deux motifs.
« Premier motif : ces grâces produisent
« leur effet passivement en l'âme, sans
« que celle-ci puisse y mettre obstacle,
« bien qu'elle soit libre d'en repousser le
« mode. Par conséquent l'effet accessoire
« est compensé éminemment, quoique
« d'une toute autre manière, par une com

« munication plus abondante de l'effet
« essentiel qui s'opère dans l'âme. Il n'y
« a aucune trace d'imperfection ni
« d'égoïsme à renoncer à ces faveurs avec
« respect et humilité ; c'est plutôt la preuve
« d'un véritable désintéressement et d'une
« abnégation parfaite : deux excellentes
« dispositions pour arriver à l'union di
« vine. Second motif: en agissant ainsi,
« on se délivre du travail nécessaire pour
« discerner les visions vraies des fausses,
« pour s'assurer si l'Ange de lumière ou
« celui des ténèbres en est l'agent : travail
« qui ne va jamais sans péril, examen
« superflu où il n'y a d'autre profit pour
« l'âme que perte de temps et inquiétude.
« Cet examen expose encore l'âme à de
« nombreuses imperfections, entrave sa
« marche progressive, en se l'affranchis
« sant pas des minuties de ces connaissan
« ces et de ces intelligences particulières.
« Si Notre-Seigneur n'était pas obligé de
« se mettre au niveau de l'âme, jamais il
« ne lui communiquerait l'abondance de
« son Esprit par ces canaux si étroits des
« formes, des figures et des connaissances
« distinctes, à l'aide desquelles il sustente
« l'âme comme avec de petites miettes. »
Montée du Carmel, liv. II, ch 17.

Le troisième livre de la Montée du Carmel est consacré à la purification de la mémoire et de la volonté qui sont, dans la psychologie de saint Jean de la Croix, avec l'intelligence, les trois facultés maîtresses de l'âme. Par la mémoire, il entend surtout celte faculté qui conserve l'image ayant servi primitivement à former l'idée, et que l'esprit se représente

et fait revivre à son gré pour faire du passé le présent, et mettre dans ses jours éphémères et rapides l'unité et la stabilité. Faculté précieuse, au sujet de laquelle il faut rappeler ce que nous avons dit de l'intelligence. Il s'agit non d'anéantissement, mais de purification. Lorsque saint Jean de la Croix parle de la nécessité de faire la nuit dans la mémoire et de renoncer à ses opérations, il n'a garde de comprendre dans cette mort le souvenir des bienfaits de Dieu, de son Être et de ses œuvres, et en particulier la mémoire de la bienheureuse humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« Cette étude, qui consiste à oublier et
« à rejeter toutes les connaissances et les
« images, dit-il, ne doit jamais s'appliquer
« à la sainte humanité du Christ. Sans
« doute, il peut arriver dans une profonde
« contemplation, et un très pur regard de
« la Divinité que l'âme n'ait pas un souvenir
« actuel de cette adorable Humanité;
« car Dieu lui-même tient alors dans sa
« main l’esprit captivé par cette connais
« sance confuse et toute surnaturelle. Mais
« sous aucun rapport il ne convient de
« s'étudier spécialement à l'oublier, la vue et
« la considération pleine d'amour de cette
« sainte Humanité portant l'âme au bien,
« et lui servant de moyen pour s'élever
« d'un vol rapide jusqu'aux plus hauts
« sommets de l'union. Il y a des choses
« visibles et corporelles qui font obstacle
« à Dieu, il faut les mettre en oubli ; mais
« comment pourrait-on leur assimiler le
« Verbe fait chair pour notre Rédemption,
« lui qui est la voie, la vérité, la vie et le
« guide dans tous les sentiers du bien ? »

Montée du Carmel, liv. III, ch. 1.

Saint Jean ne demande pas non plus de rejeter le souvenir des devoirs de la vie. Il veut seulement que ce souvenir ne nous séduise pas au point de nous y attacher d'une manière immodérée. Et s'il arrive parfois que l'âme absorbée en Dieu perde la mémoire des obligations pratiques de la vie, il se chargera lui-même de l'avertir et de l'éveiller au moment opportun. Pour tout le reste, le Saint, après avoir rappelé qu'il s'adresse ici non aux commençants, mais aux âmes contemplatives et déjà avancées, demande un oubli complet de toutes les impressions qui nous viennent des sens, de l'imagination et de l'esprit. Dieu ne tombe sous aucune forme et ne se laisse embrasser par aucune connaissance naturelle ; d'où résulte la nécessité de rejeter toutes ces réminiscences de la mémoire et de l'imagination pour s'élever à l'union. Cette doctrine est très sublime, il faut en convenir, et l'on serait tenté de lui faire les objections que saint Jean de la Croix se fait à lui-même : que c'est vouloir détruire la nature, arrêter le cours ordinaire des puissances, faire de l'homme un être privé de mémoire, sans réflexion et impropre aux exigences et aux devoirs de la vie ; que Dieu ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Rien de tout cela n'étonne le Saint, ni ne l'arrête. Sur de sa doctrine et de la parole de saint Paul qui affirme que l'âme unie à Dieu ne forme avec lui qu'un esprit: qui adhæret Deo, unus spiritus est (I ad Cor., VI, 17.), il répond Que s'il veut aire le vide dans l'homme, c'est pour y mettre Dieu, non le néant; qu'il remplace le sensible par le surnaturel, la faculté de voir et de se souvenir par les opérations de la foi et de l'espérance, où Dieu pense, agit et se souvient dans l'homme.

« Dans
« l'habitude de l'union qui est un état
« surnaturel, ajoute-t-il, la mémoire et
« les autres puissances cessent leurs opé
« rations propres, et passent de leur fin

« naturelle à la fin de Dieu, qui est sur
« naturelle. La mémoire ainsi transformée
« en Dieu ne garde plus l'empreinte des
« formes et des connaissances naturelles ;
« ses opérations et celles des autres facul
« tés sont alors comme divinisées. Par
« suite de leur transformation en lui,
« Dieu exerce sur elles un empire souve
« rain, c'est lui-même qui les meut et
« les gouverne, au gré de son esprit et de
« son adorable volonté. »
Montée du Carmel, liv. III, ch. 1.

L'homme spirituel, ambitieux de parvenir à cette ineffable union avec Dieu, devra donc, s'armant de courage contre lui-même, dégager sa mémoire des souvenirs qui l'occupent et la retiennent dans le créé, la dégager même d'anciennes réminiscences de grâces surnaturelles, telles que visions, paroles intérieures, car aucune de ces images n'est Dieu, et se laisser perdre par la sainte espérance dans le bienheureux oubli de tout ce qui n'est pas Dieu.

Après avoir traité du dépouillement de l'esprit et de la mémoire, le grand mystique arrive à la volonté qu'il creuse, purifie et transforme pour la rendre apte à l'acte d'amour ou d'union. Comme la foi surélève l'intelligence, et l'espérance la mémoire, la charité enveloppe la volonté, la pénètre et se l'unit très intimement. Cette grande thèse remplit la seconde partie du troisième livre à partir du chapitre XVe. Malheureusement l'auteur s'est arrêté en chemin, et la démonstration n'est pas terminée. Après avoir indiqué les principales affections de la volonté, qui sont la joie, l'espérance, la douleur et la crainte, saint Jean de la Croix étudie la manière de purifier le sentiment de la joie, et ne va pas au delà. On ignore le motif qui n'a pas permis au profond psychologue d'achever son travail. Mais, tout en

regrettant cette lacune, les principes et la méthode exposés par l'auteur pour le dégagement de la volonté à l'endroit du sentiment de la joie, donnent aisément la clef des procédés à suivre pour le redressement des autres sentiments d'espérance, de douleur et de crainte. Au reste, en mortifiant l'une de ces affections, on mortifie par le fait toutes les autres.
« Ces quatre
« passions sont sœurs, nous dit le Saint, et
« unies entre elles par des liens étroits.
« Là où l'une se porte actuellement, les
« autres tendent virtuellement; réprimer
« l'une, c'est affaiblir les autres. »
Montée du Carmel, liv. III, ch. 15.

Lorsqu'on voit avec quelle implacable fermeté saint Jean de la Croix secoue l'intelligence et la mémoire pour en faire tomber les fleurs, les feuilles et les fruits, végétation d'automne et d'hiver destinée à périr, et y greffer une bouture divine et immortelle, on se demande ce qu'il va faire de la volonté ou du cœur. Dans les principes d'une telle mystique, on s'attend bien que le cœur ne sera pas plus épargné. Si c'est lui qui est appelé à jouir de l'union
divine, comment lui serait-il permis de s'attarder à aucune affection terrestre, de s'embarrasser dans aucune des émotions de crainte ou d'espérance, de joie ou de douleur, qui naissent de ces attaches humaines ?

La loi de charité, exprimée dans ces grandes paroles : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces (Deut., ch. 6, v. 5.) », sert de base à la doctrine du Saint. Dieu est le tout de l'homme : le tout de son cœur, comme de son intelligence et de sa mémoire.

Que sont les biens finis auprès de ce Bien suprême et infini ? des ombres ou des obstacles ; trop souvent des obstacles.

Plus près des yeux et du cœur, leur parlant un langage qui enchantait l'homme à son premier jour, qui l’enchante encore à toute heure, ils l'emprisonnent dans ce merveilleux palais de l'univers et lui font oublier la patrie.

Pour des esprits mieux avisés, ils sont au moins des ombres derrière lesquelles se Cache Dieu. Oui, les cieux racontent la gloire de Celui qui a fait les mondes, et le plus petit brin d'herbe sur sa tige chante à sa manière la sagesse inénarrable de Celui qui se joue dans l'infiniment grand comme dans l'infiniment petit. Mais tandis que l'homme terrestre s'arrête à l'ombre visible et palpable, l'homme spirituel soulève le voile et regarde derrière ; tandis que le premier laisse son cœur s'éprendre de ce qu'il voit, de ce qu'il touche, de ce qu'il entend, et s’émouvoir pour ces biens divers de désir, d'espérance, de crainte et d'amour ; le second, d'un coup d'aile monte au Soleil invisible, et, le regard de l'esprit fixe sur cette Beauté immuable qui a faim et soif de nos âmes, son cœur se repose dans l'immobile, dans le parfait, dans l'incommensurable amour. L'un voit le contingent des êtres et y rétrécit son cœur avec tout ce qui est contingent. L'autre en voit l'absolu et dilate son âme à la mesure de l'absolu. Qu'est-ce que la terre vue des hauteurs où s'élève notre sublime contemplatif ? Comme il prend en pitié l'homme qui s’imagine voir et posséder les choses, parce qu'il les touche un instant par le dehors, oubliant qu'à l'heure où il voudra les saisir, les étreindre et en jouir, elles auront fui, et qu'il n'aura plus entre les mains qu'un peu de poussière, et dans le coeur des larmes, des regrets, des remords peut-être! Comme il est fort et puissant lorsque de cette cime sublime où il s'est élevé, il montre que, pour connaître les biens qui nous entourent, il faut les voir non dans leurs accidents mais dans leur substance, non dans le particulier mais dans le général, les abstraire des circonstances de temps, de lieux, de propriété personnelle qui les rapetissent en nous rétrécissant le cœur ; mais que le

cœur vraiment large, libre et riche est celui qui voit Dieu dans tous les êtres, qui aime comme Dieu, non dans un coin déterre, mais d'un pôle à l'autre, et ne distingue dans son étreinte ni étrangers, ni ennemis, ni parias, mais des frères, qui, n'ayant rien, possède réellement le monde dans ce qu'il a de meilleur et de divin, puisqu'il est pour lui ce qu'il est pour Dieu même.

Il faut citer une page de cette magistrale démonstration, page d'une simplicité profonde et sublime, qui nous prend dans nos obscurités, et nous emporte, sur l'aile d'un séraphin, dans les régions lumineuses et paisibles où notre Saint réside.

« Se détacher des créatures, c'est trou
« ver en elles plus de jouissances et de
« satisfactions que si on y attachait son
« cœur, avec un sentiment de propriété.
« Une pareille sollicitude est une lourde
« chaîne qui tient l'esprit captif, et ne
« permet pas à l'âme de prendre libre
« ment son essor. Au double point
« de vue naturel et surnaturel, l'homme
« se forme, par le renoncement, une con
« naissance plus précise de la vérité des
« choses et de leur valeur intrinsèque.
« Voilà pourquoi il en jouit bien davantage
« que l'homme engage dans la satisfaction
« d'ici-bas ; celui-ci les apprécie selon leur
« apparence trompeuse, celui-là selon
« la vérité ; l'un les envisage de leur
« meilleur côté et en considère le fond et
« la substance, l'autre les juge d'après ce
« qu'elles ont de moindre et d'inférieur,
« selon leur côté accessoire et accidentel.
« On le sait, les sens ne peuvent pénétrer

« au delà de l'apparence; mais l'esprit,
« purifié du nuage des formes acciden
« telles, perce jusqu'à la vérité, car c'est
« là son objet. Aussi la passion de la joie
« répand-elle comme des ombres sur le
« jugement, parce qu'il ne peut exister
« de jouissance volontaire dans les créa
« tures, sans un acte de propriété volon
« taire aussi. Au contraire, la privation
« des vaines jouissances dégage l'âme, et
« rend au jugement toute sa lucidité,
« ainsi que l’air redevenu pur et trans
« parent, quand les vapeurs qui l’obscur
« cissaient se sont dissipées. Donc l'ab
« négation jouit de tout ; comme si elle
« possédait tout ; mais la propriété, par
« là même qu'elle se porte sur un objet
« particulier, se prive de la satisfaction
« générale de tous les autres. Dans le
« premier cas, le cœur ayant brisé tous
« les liens des créatures, les possède toutes
« dans une merveilleuse liberté, au dire
« de saint Paul. Dans le second cas, la
« volonté attachée à un objet créé n'en
« possède réellement aucun ; de plus, elle
« est possédée par eux et endure les
« souffrances d'un rude esclavage. »
Montée du Carmel liv. III, ch. 19.

On voit par cet extrait quelle vigueur de pensée il y avait dans celte âme contemplative. Lorsqu'on la croit perdue dans des hauteurs inaccessibles, où notre esprit a peine à la suivre, tout d'un coup elle nous ramène à nous-mêmes, et d'un regard profond nous fait pénétrer dans les mystères de notre nature, les met en pleine lumière et les dégage des obscurités plus ou moins volontaires qui les enveloppent.

Saint Jean de la Croix, comme presque tous les théologiens mystiques, est bien moins métaphysicien que psychologue. Il recherche plutôt les vérités de l'ordre moral et pratique que celles de l'ordre spéculatif, et c'est surtout dans son ouvrage de la Montée du Carmel que se montrent ces qualités de son esprit. On y rencontre presque à chaque page des observations fines, des analyses très fermes et très lucides de nos sentiments les plus voilés, les plus intimes.

Cet ouvrage contient également les principes essentiels de la théologie mystique du Saint. Les autres écrits n'en sont guère que le développement. De plus, cet ouvrage est aussi celui qui s'adresse au plus grand nombre. Toute âme avide de perfection y trouve une nourriture solide et à sa portée. Les autres traités supposent de tels progrès dans l'union divine qu'ils ne s'adressent qu'à un nombre bien plus restreint de lecteurs. Pour ces raisons, nous nous sommes arrêté plus longuement à l'étude de la Montée du Carmel, et nous ne ferons guère que donner une idée rapide et sommaire des autres traités.

Tous ces ouvrages, avons-nous dit, répondent aux trois phases de là vie mystique : la vie purgative, illuminative et unitive. Comme la *Montée du Carmel* contient tous les procédés du dépouillement de l'âme dans ses facultés principales, toutes les conditions de la vie purgative, la *Nuit obscure* renferme les moyens d'illumination surnaturelle de l’âme en progrès vers le Soleil de vérité et d'amour. On s'étonne moins d'un pareil titre pour un pareil sujet, lorsqu'on sait, avec saint Jean de la Croix, que cette illumination surnaturelle de l'esprit est précédée de tel les ténèbres, de telles souffrances, qu'il y a autant de nuit que de lumière, que la nuit précède la lumière, en est la condition indispensable, et surpasse en désolations intérieures les plus douloureux crucifiements des sens. Aussi saint Jean de la Croix la compare-t-il avec raison à la nuée

lumineuse et obscure qui conduisait Israël à travers les sentiers du désert à la terre promise, figure de la grande patrie. Lorsqu'une âme s'est montrée fidèle au dépouillement intérieur de ses facultés d'intelligence, de mémoire et de volonté par une énergie active, généreuse et constante. Dieu l'élève à un degré supérieur dans l'union. Ce degré, qui est celui de la contemplation, n'est pas encore immédiatement la lumière. Il y a une nouvelle purification. C'est Dieu qui s'en charge, si l'âme le laisse libre.

L'homme avait agi jusque-là sous l'influence divine ; Dieu agira désormais avec l'assentiment de l'homme. Dans cet état passif, l'âme est purifiée par un envahissement de ténèbres, de sécheresses, de souffrances et d'angoisses qui va porter le fer et le feu de l'amour très saint jusque dans les derniers replis de cette pauvre victime. Là où l'homme ne voyait plus rien d'incompatible et se croyait prêt à recevoir la visite tant désirée, l'œil de Dieu a découvert de vieilles racines très cachées, très profondes, et pendant des mois et des années, profitant de la liberté que l'âme lui laisse dans son domaine, il la soumet à une épuration crucifiante et terrible. Saint Jean de la Croix compare ces souffrances à celles du feu le plus vif, à celles même du purgatoire. Aussi ajoute-t-il, lorsqu'une âme, usant de ce don merveilleux de sa liberté, est assez généreuse pour rendre Dieu absolument le maître chez elle, l'Esprit-Saint lui donne une telle pureté et lucidité qu'elle jouit d'une lumière plus parfaite que certains anges même.

Mais au prix de quels crucifiements intérieurs, de quelles angoisses, de quelles tortures, la fiancée de Dieu arrive-t-elle à cet éclat ? ceux-là seuls le savent qui ont subi le martyre de cette épreuve. Saint Jean de la Croix, qui en avait l'expérience, s'émeut au seul souvenir de ces souffrances, et, aussi compatissant que ferme, il trouve une note presque

attendrie pour fortifier les âmes soumises à ces flammes de la justice précédant l’amour :

« Qu'elles se consolent, leur dit-il,
« qu'elles persévèrent avec patience dans
« l'oraison sans efforts tourmentés, et se
« confient en Dieu. Jamais il n'abandonne
« ceux qui le cherchent avec un cœur
« simple et droit, il ne leur refusera pas
« le viatique nécessaire, qui doit les con
« duire par cette voie jusqu'à la claire
« et pure lumière de l’amour, où elles
« entreront après avoir traversé les obscuri
« tés de la seconde nuit, c'est-à-dire celles
« de l'esprit, si toutefois elles ont mérité
« d'y être introduites (1).»

Nuit obscure, liv. I, ch. 10.

Nuit terrible en effet, qui consiste dans le contraste entre l'impuissance humaine et la force divine. L'homme spirituel a tout abandonné ; il a mortifié ses sens, ses passions, ses facultés, il ressemble à un navire désemparé ; il n'attend plus le secours que de Dieu, le secours promis, la visite attendue, l’union désirée. Rien. Dieu est sourd, il se cache, il ne répond pas. La foi ni l’intelligence n'arrivent qu'aux ténèbres ; l'espérance ni la mémoire ne trouvent que le vide; la charité ni le cœur n'habitent qu'une solitude aride et désolée : rien du côté de la terre dont l'âme ne veut plus ; rien du côté du ciel qui semble ferme. Et puis, lorsque le soleil de la contemplation se lève enfin sur ce sol desséché, enveloppe de ténèbres, lorsqu'il y produit la lumière et un commencement de chaleur, cette lumière en tombant dans les impuissances, les infirmités, les misères de l'âme ainsi préparée, lui révèle une telle disproportion entre son néant et l'Infini de Dieu, qu'elle en reçoit je ne sais quelle immense douleur qui achève de la purifier et de la préparer à ces étonnantes fiançailles.

Courage, ô âme prédestinée ; vous touchez au terme. Ne vous étonnez ni de la longueur du voyage, la distance à franchir était celle du fini à l'infini, de la terre au ciel ; ni des cruelles blessures reçues dans le combat, Dieu était d'un côté, et vous de l'autre, le Dieu très saint, jaloux et fort, vous, péché, poussière et néant. Mais voici l'astre divin qui monte à l'horizon, voici sa lumière inondant votre âme dans ses derniers replis, voici sa chaleur la pénétrant jusque dans ses fibres les plus intimes : voici le repos après la lutte, voici *le silence divin*, comme parle saint Denys, voici la joie et la félicité après les larmes et les tortures, voici la vie après la mort.

Dans cet état, l'âme est en pleine sécurité et à peu près invincible ; l'ennemi ne peut plus rien contre elle, et saint Jean de la Croix estime qu'on n'y arrive pas sans une grâce extraordinaire et spéciale.

Telle est en résumé la doctrine de la Nuit obscure qui confine de très près, on le voit, à celle des deux derniers ouvrages du Saint: *Le Cantique spirituel* et *la Vive Flamme d'amour*. Ces écrits traitent d'une manière sublime de la transformation d'amour et de l'union de l'âme avec Dieu.

Entièrement purifiée, l'épouse des Cantiques n'a plus qu'un acte, une recherche, une ambition : voir son Bien-Aimé, l'aimer, le posséder. Rien de ce qui est créé ne pouvant lui en parler, elle désire être délivrée par la mort de cette prison des sens qui la retient captive. Elle languit d'amour et se meurt de ne pas mourir. C'est l'heure où Jésus, touche de ces ardents désirs et séduit lui-même par la beauté de cette âme, s'unit à elle dans de mystérieuses fiançailles. Il faut lire dans le Cantique spirituel les admirables commentaires de cette union merveilleuse. Le Saint en résume les effets dans ces quelques lignes :

« L'âme voit et possède dans cette divine
« union une abondance de richesses
« inestimables : elle y trouve le repos et le
« plaisir qu'elle désirait ; elle y reçoit sur
« la Divinité des lumières merveilleuses
« qui lui révèlent d'admirables secrets, et
« c'est l'un des mets qu'elle savoure le
« plus délicieusement. Elle sent en Dieu
« une puissance et une force terribles, en
« présence desquelles disparaissent toute
« autre force et toute autre puissance. Elle
« goûte en lui une ineffable douceur et
« des délices spirituelles incomparables,
« elle y trouve la lumière divine et une
« parfaite quiétude. Elle jouit d'une ma-
« nière très relevée de la sagesse de Dieu,
« qui resplendit dans l'harmonie des créa
« tures et dans les œuvres du Créateur ;
« elle se sent remplie de Liens, et à l'abri
« de tout mal. Mais par-dessus tout elle
« comprend qu'elle jouit d'un amour inap
« préciable, qui fait toute sa nourriture,
« et dans lequel elle est confirmée. »
Cantique, Str. XIV.

Dieu prend plaisir à orner sa fiancée des dons les plus éclatants à ses yeux. Parce qu'elle lui a donné toute liberté de creuser, tailler, retrancher, polir en elle, il la récompense par des présents dignes de lui. Il semblerait qu'arrivée à ce sommet l'âme ne pût monter davantage. Il y a cependant, selon notre Saint, un degré plus sublime encore. Aux fiançailles succède le mariage spirituel. Ce sont alors deux natures réunies et comme fondues dans un seul esprit, dans un même amour. L'âme est divinisée ; elle est Dieu par participation. Ce ne sont plus alors entre l'Époux et l'épouse qu'échange continuel de témoignages d'amour, étreintes

inexprimables d'où jaillissent pour l’âme les plus éclatantes lumières, les plus ravissantes délices. Elle est inondée du rayon de la Sagesse divine, et commence à goûter dès ici-bas quelque chose de la béatitude céleste. Elle n'a plus qu'un pas à faire pour voir Dieu face à face, et aller consommer dans le ciel le mariage ineffable commencé sur la terre.

Telle est, très en résumé, l'idée mère de la doctrine de saint Jean de la Croix sur la théologie mystique, Doctrine sublime, d’une puissance incomparable, qui saisit l’âme attentive et affamée de Dieu, l'arrache à la fascination de tout bien créé et la ravit par sa beauté austère, élevée et toute divine.

Toute âme n'est pas propre à l'entendre et à la goûter. Il y faut un cœur fort, grand, généreux, qui ne s'attarde pas aux fleurs du chemin, ambitieux d'arriver au sommet du Carmel, c'est-à-dire de la perfection. Une âme habituée à cette nourriture légère, fade et débilitante, délayée dans les mille petits opuscules qui inondent les bibliothèques pieuses de nos jours, sera vite rebutée parce qu'il y a d'aride, d'austère et de sec dans ce pain du plus pur froment. Rien ne donne une idée plus nette et plus frappante de la différence des deux époques de saint Jean de la Croix et de la notre au point de vue de la piété, que la comparaison entre les ouvrages mystiques du XVIe siècle, et en particulier les enseignements que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix adressaient aux âmes dévotes de leur temps, et les bleuettes spirituelles les plus en vogue aujourd'hui. Mais, grâce à Dieu, grâce aussi aux couvents du Carmel et à la sève religieuse, réapparaissant de toutes parts, il y a, au milieu de cette multitude superficielle dans sa dévotion, des âmes en assez grand nombre, qui n'ont aucun goût pour cette piété à facettes, à émotions sensibles, à coups de miracles et de révélations, et qui demandent, non à être amusées, mais éclairées, non émues dans l'imagination,

mais nourries du plus pur enseignement de l'Evangile, des Saints et des Docteurs mystiques.

Ces âmes-là goûteront saint Jean de la Croix. Elles le liront avec profit, avec bonheur, non pas peut-être la première fois ; mais elles y reviendront à plusieurs reprises, comme on le fait avec tout auteur favori. Cette lecture est de celles en effet qui demandent à être faites avec attention, et renouvelées plus d'une fois, afin d'y trouver des lumières nouvelles, d'y mieux voir la pensée d'ensemble, d'y mieux sentir le souffle qui anime les parties de ce grand et divin concert. L'intérêt grandit avec la lumière, ce n'est pas assez : l’âme, se dégageant d'elle-même sous l'influence de cette forte doctrine, prend des ailes, s'élève avec le Saint à des hauteurs qu'elle ne connaissait pas, et, arrivée là, s'éprend d'une véritable passion pour cette crucifiante et sublime mystique.

Il se produit alors une transformation lumineuse, analogue à ce qui arrive pour la connaissance du Saint lui-même. Pour ceux qui le connaissent peu ou mal, c'est une vie d'un aspect plutôt effrayant et presque terrible ; c'est un Saint qui ne se plaît qu'au milieu des croix et des têtes de mort, et qui parle un langage de nature à repousser plutôt qu'à attirer. Si on demandait ce qu'elles pensent de cette légende sur saint Jean de la Croix à celles de ses filles qui Tout étudie de plus près, et qui vivent de ses exemples et de sa doctrine, elles répondraient en souriant que ce Saint d'aspect si austère et si impitoyable était au fond une âme très tendre, très compatissante, et que toute l'histoire de la vie de leur Père rend témoignage à ses vertus de douceur et d'invincible bonté. Ainsi en est-il de ses écrits. D'une lecture tout d'abord difficile et ingrate, peu à peu le jour se fait, la chaleur vient, la vie pénètre partout, on ne peut plus se passer de saint Jean de la Croix, et on en parle à tout venant, comme La Fontaine parlait du prophète Baruch. C'est une

vraie jouissance en effet de découvrir la personnalité dans le plus impersonnel de tous les écrivains mystiques. Voyez sainte Thérèse, comme sa physionomie se reflète dans tout ce qu’elle écrit ! Sans la chercher on la trouve, on la voit, on l'entend, c'est cette âme si belle, si pure, si humble, si dévorée d'amour, qui vit et palpite sous toute parole tombée de la plume de la Séraphique Mère. Chez saint Jean de la Croix, il faut chercher longtemps avant de trouver. En apparence, pas un mot, pas un trait qui trahisse l’âme qui a pensé, exprimé, gravé cette doctrine si sublime, tant elle a pris soin de mettre en pratique elle-même cette mort absolue qu'elle recommande aux autres. Cependant cherchez bien : l'âme y est. A travers cet enseignement si profond, si implacable, s'il faut poursuivre le moi jusque dans ses derniers retranchements, si suave, si plein d’attraits, s'il raconte l'ineffable commerce de Dieu avec l'âme arrivée au sommet de la contemplation, à travers cette voix qui semble venir du ciel plutôt que de la terre, on reconnaît bientôt, pour ne plus l’oublier, l'âme forte et tendre, qui, après avoir compris la Croix à la suite de saint Paul et de tant d'autres, ivre de souffrance et d'amour, a poussé ce cri héroïque qui résume sa vie et ses œuvres : « Seigneur, être méprisé pour vous ! »

Et maintenant, mes très Révérendes Mères, au non des âmes qui, grâce à vous vont lire, comprendre et goûter saint Jean de la Croix, laissez-moi vous remercier de cette traduction nouvelle de ses Œuvres complètes. C'est un service éminent rendu aux esprits pieusement avides des perles tombées du coeur et de la plume des Saints. Si étrange que cela paraisse, nous ne connaissons en France que la moitié des ouvrages de saint Jean de la Croix, et ce qui en était traduit ne pouvait donner qu'une idée très imparfaite du texte original.

La première édition complète des oeuvres du Saint parut à Séville en 1702. Jusque-là, c'est-à-dire depuis un siècle, il n'avait été publié que des fragments détachés et incomplets. Les traductions françaises, celle du P. Cyprien de la Nativité, Religieux Carme (1641), et celle du P. Maillard, Jésuite (1695), avaient été faites sur ces fragments et ne pouvaient donner qu'une connaissance plus qu'insuffisante de cette grande œuvre mystique. Plus près de nous, il est vrai, en 1865, M. l’abbé Gilly a publié une traduction des deux premiers ouvrages de saint Jean de la Croix : la Montée du Carmel et la Nuit obscure. C'était un progrès, sans doute ; mais, outre que ce n'était que la moitié des Œuvres du Saint, cette traduction offre des divergences si notables avec l'édition de Séville, qu'il est permis de se demander si l'auteur avait sous les yeux un exemplaire fidèle du texte original. Justement jalouses de combler ces lacunes et de faire revivre votre Bienheureux Père dans sa forme authentique et primitive, vous avez voulu puiser à la seule source pure et intègre pour reproduire, la première fois en France, les manuscrits complets de saint Jean de la Croix, conservés jusqu'à nos jours en Espagne et gardés comme de précieuses reliques par les Carmélites de Jaen.

Commencé il y a plus de dix ans, pour déférer au vœu du vénéré Supérieur des Carmélites de Paris, votre travail a été béni de Dieu. Revu à plusieurs reprises et approuvé avec honneur par des théologiens que leur science approfondie des deux langues rendait juges compétents et autorisés, il a reçu enfin la très haute approbation que vous avez placée en tète du premier volume de votre publication. Je ne puis mieux clore moi-même ces pages qu'en rappelant les paroles élogieuses par lesquelles Monseigneur Richard, archevêque de Larisse (1), recommande aux fidèles votre pieux ouvrage :

(1) Actuellement Cardinal Archevêque de Paris,

« La traduction nouvelle, fidèle au texte et au génie de la langue espagnole, conserve la pensée et l'expression même du Saint auteur, par la scrupuleuse conformité avec l'original. Elle sera non seulement sans danger pour les âmes pieuses auxquelles elle s'adresse, mais encore leur sera, par son style élégant et correct, d'une lecture agréable, fortifiante et très propre à les embraser du feu de l'amour divin.»

Fr. Bernard Chocarne, des Fr. -Prêcheurs.
Paris, 15 octobre 1879, Fête de sainte Thérèse.

LA

MONTÉE DU CARMEL

EXPOSITION DU SUJET

Les strophes suivantes renferment toute la doctrine que je veux approfondir dans la Montée du Carmel, comme aussi le secret de gravir jusqu'au plus haut sommet de cette montagne, qui n'est autre chose que l'état de perfection ; état sublime que nous définissons dans ce traité par l'union de l'âme avec Dieu. Et comme tout ce que j'ai à dire repose sur ces strophes, j'ai voulu les réunir ici pour présenter au lecteur dans une vue d'ensemble la substance de ce que je dois écrire ; ce qui ne m'empêchera pas de répéter d'abord chacune d'elles séparément, et ensuite chacun des vers qui les composent, selon que le demanderont le sujet et les exigences de l'exposition.

STROPHES

DANS LESQUELLES L'AME CHANTE L'HEUREUSE FORTUNE QU'ELLE A EUE DE TRAVERSER LA NUIT OBSCURE DE LA FOI POUR ARRIVER, PAR UN DÉPOUILLEMENT COMPLET ET UNE TOTALE PURIFICATION, A L'UNION AVEC SON BIEN-AIMÉ.

I.

Pendant une nuit obscure
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue
Alors que ma demeure était pacifiée.

II.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret,
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

III.

A la faveur de cette heureuse nuit,
Personne ne me voyait,
Et moi je ne regardais rien ;
Je n'avais ni guide ni lumière,
Excepté celle qui brillait dans mon cœur.

IV.

Cette lumière me guidait,
Plus sûrement que celle du midi,
Au terme où m'attendait
Celui qui me connaît parfaitement ;
Personne ne paraissait en ce lieu.

V

O nuit qui m'as conduite !
O nuit plus aimable que l'aurore !
O nuit qui as si étroitement uni
Le Bien-Aimé avec sa bien-aimée,
Qui as livré à son amant l’amante transformée
[en lui.

VI.

Sur mon sein couvert de fleurs,
Dont nul autre n'a le droit d'approcher,
Il demeurait endormi ;
Et moi, je lui faisais fête.
Et le rafraîchissais avec un éventail de cèdre

VII.

Le souffle de l'aurore
Faisait voltiger ses cheveux ;
De sa douce main posée sur mon cou
Je me sentis blessée,
Et tous mes sens furent suspendus !

VIII.

Le visage incliné sur le Bien-Aimé,
Je restai là et m'oubliai ;
Tout disparut pour moi, et je m'abandonnai.
Laissant toutes mes sollicitudes
Perdues au milieu des lis.

PROLOGUE

Afin d'expliquer et de bien faire comprendre la nuit obscure que doit traverser l'âme, avant d'arriver à la divine lumière de la parfaite union d'amour, dans la mesure où cela est possible en ce monde, il faudrait une plus grande expérience et une science plus éclairée que la mienne. Les âmes bienheureuses, appelées à parvenir à cet état de perfection, doivent ordinairement affronter des ténèbres si profondes, subir de si douloureuses souffrances physiques et morales, que l'intelligence humaine est impuissante à les comprendre et la parole à les exprimera. Celui-là seul qui a expérimenté ces voies en aura le sentiment, sans pouvoir toutefois le définir. En essayant de révéler quelque chose de cette nuit obscure, je ne m'en rapporterai ni à la science ni à l'expérience, qui l'une et l'autre peuvent errer et faillir. Mais, sans négliger d'emprunter les lumières qu'elles pourront me fournir, je m'appuierai tout particulièrement sur les divines Ecritures, dont l'Esprit-Saint, maître infaillible, est l'inspirateur. Si je venais à me tromper sur certains points, n'ayant pas une parfaite intelligence de ces matières, je déclare que mon intention n'est nullement de m'écarter de la sainte doctrine, et des enseignements de notre sainte Mère l'Eglise catholique. Je me soumets sans réserve, s'il en arrivait ainsi, non seulement à sa lumière et à son jugement, mais encore à l'appréciation de tous ceux qui auraient à donner sur ce point des raisons meilleures que les miennes.

Si je me suis décidé à ce travail, ce n'est pas que je me crois capable de traiter par moi-même des questions si sublimes et si ardues ; mais j'ai confiance que le Seigneur m'aidera à en dire quelque chose, dans l'intérêt d'une foule d'âmes qui en ont le plus grand besoin. Combien y en a-t-il, en effet, qui commencent à marcher dans le chemin de la vertu, et qui, au moment où Notre-Seigneur veut les faire entrer dans la nuit obscure pour les élever jusqu'à l'union

divine, s'arrêtent court, soit qu'elles redoutent de se laisser introduire dans cette voie, soit qu'elles manquent d'un guide assez éclairé et assez habile pour les faire arriver au sommet de la perfection ! Quels regrets de voir un si grand nombre d'âmes, douées par le Seigneur des talents et des grâces nécessaires pour avancer dans sa lumière, et qui, si elles voulaient ranimer leur courage, parviendraient à cet état sublime, de les voir, dis-je, se traîner, dans leurs rapports avec Dieu, par des sentiers vulgaires ! La volonté ou la science leur manque, ou elles n'ont personne pour les diriger et leur apprendre à sortir de ces premiers pas de l'enfance. Si néanmoins Dieu leur accorde l'insigne faveur de les faire progresser sans aucun de ces moyens, il n'en est pas moins vrai que ces âmes dépensent infiniment plus de temps et de travail pour arriver, et qu'elles acquièrent moins de mérites, parce qu'elles n'ont pas répondu au plan de Dieu, en se laissant introduire par lui dans la voie pure et infaillible de l'union divine. Dieu, il est vrai, qui s'est constitué leur guide, n'a besoin d'aucun secours étranger ; cependant, si ces âmes ne lui laissent pas sa liberté d'action, elles font moins de chemin, par suite de leur résistance. Elles ont aussi moins de mérite, parce qu'elles ne soumettent pas leur volonté : ce qui est pour elles une source de cruelles souffrances. Il y a des âmes qui, au lieu de se livrer à Dieu et de seconder son opération, l'entravent sans cesse par leur action indiscrète ou par leur résistance. Elles ressemblent aux petits enfants qui, s'obstinant à marcher eux-mêmes, trépignent et pleurent lorsque leur mère veut les porter entre ses bras; d'où il résulte qu'ils ne peuvent marcher, ou s'ils marchent, ils ne font jamais que des pas d'enfant. Nous enseignerons cette science, qui consiste à se laisser conduire par l'Esprit de Dieu, lorsque sa divine Majesté veut faire parvenir une âme à une haute perfection. Puis, avec le secours de sa grâce, nous donnerons à ceux qui commencent et à ceux qui sont en voie de progrès des règles de conduite pour discerner

l'action divine, ou du moins se laisser guider par elle. Il se rencontre des confesseurs et des pères spirituels qui, par défaut de lumière et d'expérience dans ces voies, loin devenir en aide à ces âmes, leur causent le plus grand préjudice. Ils sont semblables aux ouvriers de la tour de Babel, qui, au lieu d'apporter les matériaux qu'on leur demandait, en présentaient d'autres, la confusion des langues les empêchant de se comprendre. Aussi l'édifice ne s'élevait-il pas : *Venez, se disait à lui-même le Seigneur, descendons et confondons leur langage, afin que l'un n'entende pas celui de l'autre... Et ainsi le Seigneur les dispersa* (1). N'est-ce pas une épreuve pénible et douloureuse pour une âme de ne pas se comprendre elle-même, et de ne trouver personne qui la comprenne ? Il peut arriver que Dieu la conduise par la voie très élevée d'une contemplation pleine d'obscurité et de sécheresse, dans laquelle il lui semblera courir à sa perte. Ainsi condamnée à l'obscurité, à la souffrance, à des tentations et à des angoisses de tout genre, peut-être rencontrera-t-elle quelqu'un qui lui tiendra le langage des prétendus consolateurs du saint homme Job (2). On lui dira : votre état est l'effet de la mélancolie, de la désolation ou du tempérament, à moins que ce ne soit une faute secrète en punition de laquelle Dieu vous a abandonnée. Dès lors ces hommes se croient le droit de juger que cette âme est ou a été gravement coupable, puisqu'elle éprouve des peines si cruelles. Enfin, elle en pourra trouver qui lui diront : vous reculez dans le chemin de la vertu, si vous ne connaissez plus comme autrefois les goûts spirituels et les consolations sensibles.

(1) Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam corum ut non audiat unusque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos Dominus. Gen. II,7.

(2) Recordare, obsecro te, quis umquam innocens periit ? aut quando recti deleti sunt ? Job. IV, 7. 10

Ils doublent de cette sorte le martyre de la pauvre âme, dont la souffrance la plus cuisante est précisément la connaissance de sa propre misère : connaissance qui semble

lui découvrir la multitude de ses péchés et de ses défauts dans une lumière plus évidente que celle du grand jour. Dieu le lui révèle ainsi dans cette nuit de contemplation, comme nous le dirons plus tard. Si elle traite alors avec des hommes dont le jugement est conforme à ses impressions, et qui lui affirment que son état est le châtiment de ses fautes, la détresse et les angoisses de l'âme augmenteront sans mesure, et seront comparables à une agonie pire que la mort. Ce n'est point encore assez pour de tels confesseurs ; comme, à leur point de vue, ces peines intérieures sont la punition des péchés commis, ils obligent les âmes à revenir sur leur vie passée, et ne cessent de les crucifier de nouveau, en leur faisant réitérer d'interminables confessions générales. Ils ne comprennent pas que ce n'est plus le temps de suivre une pareille ligne de conduite, mais que leur rôle doit être, tout en les laissant dans l'état de purification où Dieu les a mises, de les consoler et de les encourager à supporter l'épreuve aussi longtemps qu'il plaira au Seigneur. Jusque-là d'ailleurs, tout ce qu'ils pourront dire ou faire pour les en retirer ne servira de rien, et n'y apportera aucun remède.

Avec la grâce de Dieu nous traiterons cette question plus loin, en indiquant comment l'âme doit se comporter, quelle conduite le confesseur doit tenir à son égards et à quels indices on peut reconnaître si cette âme est vraiment dans la voie purgative des sens ou de l'esprit. Telle est la nuit obscure dont nous voulons parler. Nous expliquerons encore comment discerner si cet état procède de la mélancolie, ou d'une autre imperfection dans les sens ou dans l'esprit. En effet, il peut très bien se faire que certaines âmes, ou leurs confesseurs, s'imaginent que Dieu les conduit par cette voie de la nuit obscure de la purification spirituelle, tandis que cela provient simplement de quelque imperfection de leur part. De même un grand nombre de personnes pieuses croient être dépourvues de l'esprit d'oraison, quand au contraire elles le possèdent réellement; et d'autres se

figurent en être admirablement douées, qui ne le connaissent nullement. N'est-ce pas une chose digne de compassion de voir des âmes travailler et se fatiguer en vain pour retourner sur leurs pas, parce qu'elles font consister leur avancement en ce qui, loin de leur être un profit, ne leur est qu'une entrave ? D'autres plus prudentes font de rapides progrès en restant calmes et tranquilles. On en voit encore beaucoup qui s'embarrassent et s'inquiètent, à l'occasion même des faveurs et des grâces dont Dieu les favorise pour leur avancement. Ceux qui suivent la voie de la perfection éprouvent des impressions différentes de joie, de peine, d'espérance et de douleur, provenant tantôt du bon esprit, tantôt de l'esprit imparfait. Nous essaierons, avec la grâce de Dieu, de traiter de ces diverses phases, afin que le lecteur puisse se rendre compte du chemin où il se trouve, et de la conduite qu'il doit tenir, s'il a la prétention de gravir jusqu'au sommet de la montagne de la perfection.

Cette doctrine étant celle de la nuit obscure par laquelle l'âme doit aller à Dieu, il ne faut pas être surpris tout d'abord de son obscurité. C'est seulement au début de cette lecture qu'il en sera ainsi, j'aime à le croire ; en avançant, le lecteur comprendra mieux ce qu'il aura déjà lu, parce que dans ces matières une chose explique l'autre. S'il vient à relire cet ouvrage, je suis persuadé que cette doctrine lui paraîtra encore plus sûre et plus intelligible. Néanmoins quelques personnes ne la goûteront peut-être pas ; il faudrait alors l'attribuer à mon peu de savoir et à l'imperfection de mon style, car le sujet est excellent en lui-même et ne laisse pas que d'être grandement utile. Du reste, quand même il serait traité d'un style plus soigné et plus pur que le mien, il me semble qu'il ne serait pas encore apprécié d'un grand nombre. Je n'ai pas l'intention de flatter, par l'agrément ou la saveur du sujet, les personnes spirituelles qui recherchent en Dieu les consolations sensibles; mais au contraire je veux enseigner une doctrine substantielle et solide à ceux qui consentent à passer par la

nudité d'esprit, dont il s'agit dans cet ouvrage. D'ailleurs mon but principal n'est pas de m'adresser à tous, mais en particulier à quelques personnes de notre saint Ordre, aux religieux et religieuses du Mont-Carmel, qui m'ont prié d'entreprendre ce travail. Ayant le bonheur d'être déjà dépouillés des biens temporels, ils comprendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit. Daigne le Seigneur leur faire la grâce de les introduire au plus tôt dans le sentier de cette montagne !

LIVRE PREMIER

QU’APPELLE-T-ON LA NUIT OBSCURE : — NÉCESSITÉ RIGOUREUSE DE LA TRAVERSER POUR PARVENIR A L'UNION DIVINE. — IL EST PARTICULIÈREMENT QUESTION DE LA NUIT OBSCURE DES SENS ET DES PASSIONS, ET DES DOMMAGES QUI EN RÉSULTENT.

CHAPITRE PREMIER

Exposition de la première strophe. — On applique à la partie supérieure et à la partie inférieure les deux différentes nuits, auxquelles les personnes spirituelles sont généralement assujetties.

STROPHE I.
Pendant une nuit obscure
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

L'âme chante dans cette strophe son heureuse fortune et son bonheur d'être sortie de tout le créé, et de s'être délivrée des appétits désordonnés et des imperfections qui résident dans la partie sensitive de l'homme, par suite du dérèglement de la raison. Pour avoir l'intelligence de cette doctrine, il est bon de savoir qu'une âme ne peut parvenir ordinairement à l'état de perfection sans passer par deux sortes de nuits principales, que les maîtres de la vie spirituelle nomment voies purgatives ou purifications de l’âme. Nous les appelons ici nuits, parce que, dans l'une et dans l'autre, l'âme marche pour ainsi dire au milieu d'une nuit obscure.

La première nuit ou purification se fait sentir dans la région sensitive de l'âme ; on l'expliquera dans cette strophe et dans la première partie de cet ouvrage. La seconde nuit affecte les facultés spirituelles ; il en sera question dans la seconde strophe et dans la deuxième partie, du moins quant à ce qui touche l'opération active de l'âme. Pour ce qui regarde son état passif, nous en ferons le sujet du livre intitulé : *la Nuit obscure*,

EXPLICATION DE LA STROPHE.

L'âme témoigne sommairement, dans cette strophe, de sa joie d'avoir vu tous ses liens brisés par le Seigneur ; elle dit qu'embrasée de son amour, elle est sortie pour ne chercher que lui pendant une nuit obscure. Cette nuit est la privation et la purification de tous ses goûts sensibles à l'égard des choses extérieures du monde, au double point de vue des jouissances de la chair et de tout ce qui flattait sa volonté. Ce travail s'opère par la purification des sens ; aussi l'âme a raison de dire qu'elle est sortie au moment où sa demeure, c'est-à-dire la partie sensible, était pacifiée ; à l'heure où tous ses appétits étaient calmés et comme engourdis en elle, et qu'elle-même se trouvait en repos à leur endroit. En effet, il lui est impossible d'échapper aux peines et aux angoisses occasionnées par les passions, avant que celles-ci ne soient mortes, ou pour mieux dire endormies.

Ce fut pour l'âme une heureuse fortune de sortir « sans être aperçue », en d'autres termes sans qu'aucun instinct de la chair ou nul autre appétit pût l'entraver. Elle se félicite également d'être sortie la nuit, c'est-à-dire lorsque Dieu la privait de tout ce qui tient aux sens ; car cette privation était une nuit pour elle. N'est-ce pas, je vous le demande, un vrai bonheur pour l'âme d'avoir été plongée par la main du Seigneur dans cette nuit, d'où résultent tant de biens et où ses efforts eussent été incapables de l'introduire? Les seules forces de l'homme resteront toujours impuissantes à enlever

les obstacles qui entravent l'union de son cœur avec Dieu. Telle est en résumé l'explication de la strophe. Maintenant nous allons donner, sur chaque vers, le développement qui appartient à notre sujet.

CHAPITRE II.

Explication de ce qu'est la nuit obscure par où l'âme dit avoir passé pour arriver à l'union divine. — Quelles en sont les causes ?

Pendant une nuit obscure

La purification qui conduit l'âme à l'union divine peut recevoir la dénomination de nuit pour trois raisons. La première se rapporte au point de départ ; car, en renonçant à toutes les choses créées, l'âme a dû tout d'abord priver ses appétits du goût qu'ils y trouvaient. Or ceci est indubitablement une nuit pour tous les sens et tous les instincts de l'homme.

La seconde raison est la voie même qu'il faut prendre pour atteindre l'état bienheureux de l'union. Cette voie n'est autre que la foi, nuit vraiment obscure pour l'entendement.

Enfin la troisième raison est le terme où l'âme tend. Terme qui est Dieu, Être incompréhensible et infiniment au-dessus de nos facultés, et qu'on peut appeler par là même une nuit obscure pour l'âme durant son pèlerinage ici-bas.

Ces trois nuits à traverser par l'âme sont figurées au Livre de Tobie par les trois nuits que, sur l'ordre de l'Ange, le jeune Tobie laissa écouler avant de s'unir à son épouse (Tu autem, cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea. Tob., VI, 18.. L'Ange Raphaël lui commanda de brûler pendant la première nuit le foie du poisson, symbole d'un cœur affectionné et attaché aux choses créées. Quiconque désire s'élever à Dieu doit, dès le début, purifier son cœur dans le feu de l'amour divin et y consumer tout ce qui appartient au créé. Cette purification met en fuite le démon, qui auparavant avait puissance sur l'âme pour la faire adhérer aux plaisirs temporels et sensibles.

L'Ange dit à Tobie que dans la seconde nuit il serait admis en la compagnie des saints Patriarches, qui sont les Pères de la foi. De même l'âme, après avoir traversé la première nuit, figurée par la privation de tout ce qui flatte les sens, pénètre sans obstacle dans la seconde. Là, étrangère à tous les objets sensibles, elle demeure dans la solitude et la nudité de la foi, l'ayant choisie pour son unique guide. Enfin, pendant la troisième nuit il fut promis à Tobie une abondante bénédiction. Dans le sens qui nous occupe, cette bénédiction est Dieu lui-même qui, à la faveur de la seconde nuit, c'est-à-dire de la foi, se communique à l'âme d'une manière si secrète et si intime, que c'est un autre genre de nuit pour elle. Et même cette dernière communication a lieu dans une obscurité plus profonde que les précédentes, comme nous le dirons dans la suite. L'union avec l'Épouse, c'est-à-dire avec la Sagesse de Dieu, se consomme quand la troisième nuit est écoulée, nous voulons dire, lorsque cette communication de Dieu à l'esprit est achevée. Aussi longtemps qu'elle s'opère, l'âme est ordinairement plongée dans les plus épaisses ténèbres. C'est pourquoi l'Ange enjoignit à Tobie de s'unir à son épouse dans la crainte du Seigneur, après la troisième nuit. Quand la crainte est parfaite, l'amour divin l'est aussi, et la transformation de l'âme avec Dieu dans l'amour s'effectue sans retard.

Pour avoir une plus claire intelligence de ceci, nous allons expliquer séparément chacune des trois causes énoncées plus haut ; mais remarquons d'abord que ces trois nuits n'en forment qu'une, divisée en trois parties. La première nuit, celle des sens, est comparée au crépuscule ; ce moment où l'on commence à ne plus distinguer les objets entre eux. La seconde nuit, celle de la foi, est semblable à la pleine nuit, où l'obscurité est complète. Enfin la troisième, comparée à la fin de la nuit, que nous avons dit être Dieu lui-même, précède immédiatement la lumière du jour.

CHAPITRE III.

La mortification des passions sous toutes leurs formes est la première cause de cette nuit. — Commencement de l’explication.

Nous appelons nuit la privation du goût que l'on peut trouver dans toutes les choses sensibles. En effet, comme la nuit est la privation de la lumière, et par conséquent de tous les objets qu'elle nous fait apercevoir ; comme par cette privation la puissance visuelle demeure dans l'obscurité, dénuée de tout objet : ainsi, on peut appeler nuit pour l'âme la mortification des appétits, car le retranchement de toutes les satisfactions créées les met dans le vide et dans l'obscurité. La puissance visuelle s'exerce au moyen de la lumière, et se nourrit des objets qui tombent sous sa vue ; mais la lumière une fois éteinte, son action cesse. De même l'âme se nourrit et s'entretient par l'attrait qui la pousse vers les choses propres à faire jouir ses puissances. En mortifiant cet attrait, elle cesse de prendre son aliment dans les satisfactions sensibles, et elle demeure, relativement à ses appétits, dans l'obscurité et dans le vide.

Donnons un exemple en rapport avec chacun des sens. L'âme, en renonçant à ses inclinations dans les plaisirs qui flattent le sens de l'ouïe, établit ce sens dans l'obscurité et le dénûment. En privant la vue de tout ce qui pouvait la contenter, elle la place dans les ténèbres et dans le vide ; et ainsi des autres sens. Par conséquent l'âme qui aurait repoussé et éloigné d'elle toutes les satisfactions créées, en crucifiant à leur égard tous ses appétits, serait, pour ainsi dire, plongée dans une nuit obscure, c'est-à-dire dans un vide universel par rapport à tout ce qui est créé.

La raison de ceci, selon les philosophes, est que l'âme, au moment où Dieu l'unit au corps, est semblable à une table

rase sur laquelle il n'y a rien de gravé. Elle n'a aucun moyen naturel d'acquérir une connaissance quelconque, si ce n'est par les sens. L'âme est donc semblable à un prisonnier retenu dans un cachot obscur, d'où il ne distingue rien, excepté ce qu'il peut entrevoir par les soupiraux de sa prison. Ôtez-lui ce moyen, il ne verra absolument rien par ailleurs. De même, si l'âme ne percevait aucune connaissance par les sens, qui sont les fenêtres de sa prison, elle ne pourrait en acquérir naturellement par aucune autre voie. Renoncer aux notions qui viennent des sens et les rejeter, c'est évidemment se placer dans l'obscurité et dans le vide ; car, nous le répétons, la lumière ne peut, selon les lois de la nature, lui arriver par un autre moyen. A la vérité, l'âme ne saurait s'empêcher d'entendre, de voir, de sentir, de goûter et de toucher ; néanmoins, si elle refuse de faire usage de ces secours, elle ne fait pas plus d'estime de ses sens et n'en est pas plus entravée que si elle ne les possédait pas : comme celai qui veut fermer les yeux se plonge dans l'obscurité et ressemble à un aveugle. David dit dans le même sens : J*e suis pauvre et dans les travaux dès ma jeunesse* (Pauper sum ego et in laboribus a juventute inca. Ps. LXXXVII, 16.). Cependant, on le sait, le Roi-Prophète était riche ; mais il se nomme pauvre, parce que sa volonté était dégagée des richesses, et son détachement aussi absolu que s'il eût été réellement indigent. Bien au contraire, pauvre en réalité sans l'être par la volonté, il n'eût pas été véritablement pauvre, puisque son âme aurait été riche en désirs.

Nous avions donc raison de le dire, le dénuement est une nuit pour l'âme. Or, nous n’entendons pas parler ici de la pauvreté matérielle qui ne dépouille pas le cœur avide des biens de ce monde ; mais nous nous occupons du dégagement, intérieur qui le laisse libre et vide de tout, au sein même de l'opulence. En effet, les richesses et les possessions terrestres ne sauraient nuire par elles-mêmes, car elles ne font pas partie de l'âme. Ce qui lui est nuisible,

c'est la volonté et l'affection qui la portent vers ces mêmes biens.

Cette première sorte de nuit concerne la partie sensitive de l'homme. Nous allons expliquer maintenant comment il convient que l'âme sorte de sa demeure pendant la nuit obscure des sens, afin d'arriver à l'union divine.

CHAPITRE IV.

Nécessité rigoureuse de passer par la nuit obscure des sens, qui est la mortification des passions, avant de parvenir à l'union divine.

Pour atteindre cet état sublime de l'union, il est indispensable de traverser la nuit obscure de la mortification des appétits et du renoncement à toutes les jouissances de ce monde. Les affections qui tendent à la créature sont devant Dieu comme de pures ténèbres, et tant que l'âme y est plongée, elle se rend incapable d'être illuminée et revêtue des pures et simples clartés de la Divinité. La lumière est incompatible avec les ténèbres, comme saint Jean nous l'affirme en disant que les ténèbres ne purent recevoir la lumière (Lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt. Jean, I, 5). La raison en est que deux contraires, selon l'enseignement de la philosophie, ne peuvent subsister à la fois dans un même sujet. Or les ténèbres, qui sont l'attachement aux créatures, et la lumière, qui est Dieu, sont contraires et dissemblables. C'est la pensée de saint Paul écrivant aux Corinthiens: *Que peut-il y avoir de commun entre la lumière et les ténèbres* ? (Quæ societas luci ad tenebras ? II ad Cor. VI, 14.)

Aussi l'âme n'est pas apte à recevoir la lumière de l'union divine, si elle ne commence par rejeter loin d'elle toutes ses affections. Et pour donner plus d'évidence à cette doctrine, il est bon de faire remarquer que l'affection de l'âme pour la créature l'assimile à cette même créature. Plus cette affection est grande, plus la ressemblance grandit aussi. Le propre de l'amour, est de faire celui qui aime, semblable à celui qui est aimé.

David, parlant de ceux qui plaçaient leur amour dans leurs idoles, dit à cette occasion : *Que ceux qui les font leur*

deviennent semblables, avec tous ceux qui mettent en elles leur confiance (Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis. Ps. CXIII, 8). Celui-là. donc qui aime une créature s'abaisse au niveau de cette créature, et descend pour ainsi dire plus bas. Non seulement l'amour égalise les rangs, mais encore il assujettit l'amant à l'objet de son amour. Quand l'âme aime quelque chose en dehors de Dieu, elle se rend par là même incapable d'être transformée en Dieu, et purement unie à lui. La bassesse de la créature est infiniment plus éloignée de la souveraineté du Créateur que les ténèbres ne le sont de la lumière. Toutes les choses de la terre ou du ciel comparées à Dieu ne sont rien, comme le dit Jérémie : *J’ai regardé la terre, c'était un vide et un néant; j'ai considéré les deux, et ils étaient sans lumière* (Aspexi terram, et ecce vacua erat, et nihil ; et cœlos, et non erat lux in eis. Jer., IV, 23). En disant: J'ai trouvé la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures et la terre elle-même ne sont rien. En ajoutant : J'ai contemplé le ciel et je n'y ai vu aucune lumière, il veut dire que toutes les splendeurs célestes comparées à Dieu sont de pures ténèbres.

Dès lors que toutes les créatures ne sont rien, les inclinations qui nous portent vers elles sont moins que rien, nous pouvons l'affirmer, puisque elles sont une entrave pour l'âme, et la privent du bienfait de la transformation en Dieu. De même, les ténèbres ne sont rien et moins que rien, car elles sont la privation de la lumière. L'aveugle, plongé dans l'obscurité, ne comprend rien à la lumière : ainsi l'âme qui met son affection dans la créature n'aura pas l'intelligence des choses divines et demeurera ensevelie dans cette ignorance. Jusqu'à son entière purification, elle ne pourra posséder Dieu ici-bas par la pure transformation de l'amour, ni là-haut dans la claire vision.

Pour donner plus de jour à cette doctrine, entrons dans quelques détails. Tout l'être des créatures comparé à l’Être infini de Dieu n'est rien. D'où il résulte que l'âme dont les affections se dirigent vers le créé est un pur néant devant

lui, et, j'ose le dire, moins que le néant, puisque l'amour assimile, rend égal à l'objet aimé et fait même descendre plus bas celui qui aime. Cette âme si affectionnée aux créatures ne pourra donc en aucune manière s'unir à l'Être infini de Dieu, parce qu'il ne peut y avoir de convenance entre ce qui n'est pas et ce qui est.

Toute la beauté des créatures comparée à l'infinie beauté de Dieu n'est qu'une souveraine laideur, selon le sentiment de Salomon dans les Proverbes : *La grâce est trompeuse et la beauté est vaine* (Fallax gratia et vana est pulchritudo. Prov., XXXI, 30.). C'est ainsi que l'âme captivée par les charmes d'une créature quelconque participe devant Dieu à la laideur de celle-ci, et ne peut aucunement se transformer en la vraie beauté, qui est Dieu. La laideur est de tout point incompatible avec la beauté.

Comparés aux perfections de Dieu, toutes les grâces et tous les attraits enchanteurs des créatures sont difformes et insipides. L'âme subjuguée par leurs charmes et leurs agréments devient elle-même disgracieuse et désagréable aux yeux de Dieu ; elle est donc incapable de s'unir à sa ravissante beauté. La difformité n'est-elle pas séparée par une immense distance de Celui qui est l'éternelle beauté !

Toute l'excellence des créatures mise en parallèle de la bonté infinie de Dieu paraît plutôt malice que bonté. Personne n'est bon si ce n’est Dieu (Nemo bonus, nisi solus Deus. S. Luc, XVIII, 19). L'âme, en attachant son cœur aux biens de ce monde, devient vicieuse aux regards du souverain Juge, et comme la malice ne peut pas entrer en communion avec la bonté, ainsi cette âme ne pourra s'unir parfaitement au Seigneur, qui est la bonté par essence.

Toute la sagesse du monde, toute l'habileté humaine comparées à la sagesse infinie de Dieu sont une suprême et pure ignorance. Saint Paul l'enseigne aux Corinthiens : *La sagesse du monde est une folie devant Dieu* (Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum. I ad Cor., III, 19). L'âme qui s appuie sur sa science et sur ses propres forces pour parvenir

à l'union avec la sagesse divine, est complètement ignorante en sa présence. Elle sera toujours fort éloignée de la véritable sagesse, dont l’ignorance est l’extrême opposé. Quelle n'est donc pas aux jeux de Dieu la folie de ceux qui s'estiment savants! L'Apôtre, en parlant de ces hommes, a eu raison de dire aux Romains : *Ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages* (Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Rom., I, 22.). Ceux-là seuls possèdent la sagesse divine qui, semblables aux enfants et aux ignorants, renoncent à leur science pour avancer avec amour dans le service divin. Saint Paul nous apprend encore cette sorte de sagesse en disant : *Que nul ne se trompe soi-même. Si quelqu'un d'entre vous pense être sage selon le monde, qu'il devienne fou pour être sage; car la sagesse du monde est folie devant Dieu* (Nemo se seducat. Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum. I ad Cor., III, 18, 19.). Par conséquent l'âme s'unira à la sagesse divine bien plutôt par le non savoir que par la science.

Toute la puissance et toute la liberté du monde, comparées avec la souveraineté et l'indépendance de l'esprit de Dieu, sont une complète servitude, une véritable angoisse et une réelle captivité. L'âme éprise des grandeurs et des dignités, ou trop jalouse de la liberté de ses convoitises, est comme liée devant Dieu, qui la traite non plus en enfant libre, mais en esclave captive de ses passions. Elle n'a pas voulu se conformer au précepte de l'Evangile : Celui qui veut être le plus grand doit se faire le plus petit. La véritable liberté de l'esprit, fruit de l'union divine, ne sera donc jamais le partage de cette âme esclave de ses désirs. La servitude est incompatible avec la liberté dont jouit le cœur libre, qui est celui de l'enfant légitime. *C'est en ce sens que Sara dit à Abraham, son époux, de chasser hors de la maison l'esclave et son enfant : Chasse celle servante et son fils, car le fils de la servante ne peut pas partager l’héritage avec mon fils Isaac* (Ejice ancillam hanc et

filium ejus ; non enim erit bæres filius ancillæ cum filio meo Isaac. Gen., XXI, 10.).

Que sont les délices et les douceurs que la volonté savoure dans les choses de la terre, si on les compare aux joies et aux délices de l'union divine ? Rien que peines, tourments et amertumes. Ainsi, celui qui attache son cœur aux plaisirs d'ici-bas est justement condamné par le Seigneur aux remords et à la souffrance ; jamais il ne pourra goûter les suavités d'une intime conformité avec Dieu.

Toute la gloire et toutes les richesses des créatures, comparées aux trésors inépuisables du Tout-Puissant, ne sont que profonde misère et extrême pauvreté. L'âme affectionnée à la possession des choses terrestres est souverainement pauvre et misérable devant Dieu. Elle ne parviendra jamais au bienheureux état de la gloire, c'est-à-dire à la transformation en Dieu; car une distance infinie sépare la misère et l'indigence de Celui qui est la richesse et la puissance même. La Sagesse divine se plaignant des âmes qui sont tombées dans la laideur, la vilenie, la misère et la pauvreté, par suite de l'affection qu'elles portaient à ce qui est élevé, grand et beau selon l'appréciation du monde, leur parle ainsi dans les Proverbes : *O hommes, je crie vers vous et ma voix s'adresse aux fils des hommes, apprenez, petits enfants, ce qu'est la sagesse, et vous, insensés, faites attention. Ecoutez parce que c'est de grandes choses que je vais parler ..... Avec moi sont les richesses et la gloire, la magnificence et la justice. Le fruit que je porte vaut mieux que l'or et les pierres précieuses, et ce que j'engendre est meilleur que l'argent le plus pur. Je marche dans les voies de la justice, au milieu des sentiers de la prudence, pour enrichir ceux qui m'aiment et pour remplir leurs trésors* (O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes, animadvertite. Audite quoniam de rebus magnis locutura sum... Mecum sunt divitiæ et gloria, opes superbæ et justitia. Melior est enim fructus meus auro et lapide pretioso et genimina mea argento electo. In viis justitiæ arabulo, in medio semitarum judicii, ut ditem diligentes me et thesauros eorum

repleam. Prov., VIII, 4, 5, 6, 18, 19, 20, 21). La divine Sagesse s'adresse ici à tous ceux qui mettent leur cœur et leur affection dans les créatures. Elle les appelle de petits enfants parce qu'ils se rendent semblables à l'objet de leur amour, qui est petit. Elle les invite à approfondir ses secrets et à considérer que son action s'applique aux grandes choses, mais non pas aux petites comme la leur. C'est avec elle et en elle que se trouvent la gloire et les vraies richesses qu'ils souhaitent, et non pas là où ils les supposent. La magnificence et la justice lui sont inhérentes, et elle exhorte les hommes à réfléchir sur la supériorité de ses biens en regard de ceux du monde, qui leur paraissaient grands et équitables. Elle leur dit, d'estimer le fruit qu'ils en recueilleront préférable à l'or et aux pierres précieuses ; enfin, d'apprécier ses effets au-dessus de l'argent le plus pur, objet de leur convoitise; on entend par l'argent le plus pur tous les genres d'affection possible en cette vie.

CHAPITRE V.

Suite du même sujet. — Preuves tirées de l'autorité et des figures de la sainte Ecriture pour démontrer combien il est nécessaire d'aller à Dieu par le moyen de cette nuit obscure de la mortification des sens.

On connaît maintenant quel est l'abîme qui sépare les créatures du Créateur, et comment les âmes qui veulent mettre en celles-ci leur affection se trouvent d'autant éloignées de Dieu. Saint Augustin avait bien compris cette vérité lorsqu'il disait au Seigneur dans ses Soliloques :
« Misérable que je suis ! Quand donc ma peti-
« tesse et mon imperfection pourront-elles s'ac-
« corder avec votre droiture ? Seigneur, vous ché-
« rissez la solitude, et moi je me plais au milieu
« du tumulte; vous aimez le silence, et moi le
« bruit; vous êtes la pureté même, je ne suis que
« corruption. Que vous dirai-je de plus, Seigneur?
« Vous êtes véritablement bon, et moi je suis mau-
« vais; vous êtes miséricordieux, et moi impie;
« vous êtes saint, moi misérable ; vous êtes juste,
« moi injuste; vous êtes la lumière, et je suis
« aveugle ; vous êtes la vie, et moi la mort ; vous
« êtes le remède, moi le malade ; vous êtes la
« souveraine vérité, et je ne suis que vanité ».
(Miser ego ! quando poterit obliquitas mea tuæ rectitudini adæquari ? Tu, Domine, diligis soltudinem, ego multitudinem ; tu silentium, ego clamorem ; tu veritatem, ego vanitatem; tu munditiam, ego immunditiam sequor. Quid plura, Domine ? Tu vere bonus, ego malus ; tu pius, ego impius ; tu sanctus, ego miser; tu justus, ego injustus ; tu lux, ego cæcus; tu vita, ego mortuus ; tu medicina, ego æger ; tu gaudium, ego tristitia ; tu summa veritas, ego universa vanitas. Migne, Patrologia Latina, tom. XL, pag. 866, cap. II)
Le saint Docteur tenait ce langage au souvenir des attraits qui l'avaient incliné vers la créature.

C'est donc une grande ignorance de la part de l'âme d'oser aspirer à ce degré si élevé de l'union avec Dieu, avant d'avoir dégagé sa volonté des biens naturels et surnaturels auxquels l'amour-propre pouvait l'attacher. La distance n'est-elle pas incommensurable entre ces choses et le don que l'on reçoit dans l'état de pure transformation en Dieu ? Notre-Seigneur Jésus-Christ nous l'enseigne par saint Luc : *Quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple* (Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. S. Luc., XIV, 33). Vérité évidente, puisque la doctrine que le Fils de Dieu est venu apprendre au monde est précisément celle du mépris de tout ce qui est créé, afin de nous rendre capables de recevoir le don de l'Esprit de Dieu, par une entière transformation, dont l'âme encore captivée par ces faux biens se rend indigne.

Nous trouvons une figure de cette vérité au livre de l'Exode, où nous lisons que la farine apportée d'Egypte par les enfants d'Israël venant à leur faire défaut, la divine Majesté leur envoya la manne du ciel (Ecce ego pluam vobis panem de cœlo. Exod., XVI 4.). Le Seigneur nous apprend ainsi à renoncer en premier lieu à toutes les choses créées, parce que l'aliment des Anges ne se donne pas à l'âme qui veut chercher une certaine satisfaction dans la nourriture qui lui vient des hommes. Non seulement l'âme, dont l’affection se nourrit ainsi des biens qui lui sont étrangers, se rend incapable de goûter la suavité de l'Esprit de Dieu, mais elle le contriste encore souverainement. Tout en prétendant se rassasier de la nourriture spirituelle, elle ne se contente pas de Dieu seul, mais veut en outre conserver le goût et l'affection des choses de la terre. La sainte Écriture nous en fournit la preuve dans ces paroles : *Qui nous donnera de la chair à manger ?* (Quis dabit nobis ad vescendum carnes? Nombres, XI, 4.). Les Israélites, peu satisfaits de la manne. cette nourriture si simple, se mirent à désirer et à demander de la chair. Or, le Seigneur s'irrita profondément contre ceux qui voulaient ainsi allier un aliment vil et grossier avec une nourriture

toute céleste, dont la simplicité même renfermait la saveur de tous les aliments. Aussi David nous dit-il que c*es viandes étaient encore dans leur bouche, lorsque la colère de Dieu éclata sur eux, et le feu du ciel en consuma plusieurs milliers* (Adhuc escæ erant in ore ipsorum, et ira Dei ascendit super eos et occidit piagues eorum, et electos Israël impedivit. Ps. LXXVII, 30.). Si violente fut l'indignation du Seigneur en les voyant désirer, une grossière nourriture, alors qu'il leur en distribuait une qui venait du ciel même! Ah! si les âmes adonnées à la spiritualité considéraient l'abondance des faveurs et des biens spirituels dont elles se privent, en refusant de dégager entièrement leur volonté des bagatelles de ce monde ! comme elles trouveraient dans cette simple nourriture de l'esprit le goût de toutes les meilleures choses, si elles ne cherchaient pas à en savourer d'autres ! Hélas ! par leur persistance à ne pas vouloir s'en contenter, elles se rendent indignes d'en apprécier la délicatesse ! Les Israélites ne découvrirent pas les saveurs variées que renfermait la manne. Toutefois, s'ils ne trouvèrent pas en elle la force et le goût conformes à leurs désirs, ce n'est pas à dire qu'elle en fût dépourvue, mais le vrai motif, c'est qu'ils ne concentrèrent pas leurs désirs en cette seule nourriture.

Celui dont l'amour se partage entre la créature et le Créateur témoigne son peu d'estime pour Celui-ci ; il ose mettre dans la même balance Dieu et un objet qui en est infiniment éloigné. On sait par expérience que la volonté, lorsqu'elle s'affectionne à un objet, le préfère à tout autre qui serait meilleur en soi, mais satisferait moins son goût. Si elle veut jouir de l'un et de l'autre à la fois, elle fera nécessairement injure à celui des deux qui est supérieur, par l'inique égalité qu'elle établit entre eux. Or, comme rien sur la terre ne peut se comparer a Dieu, l'âme lui fait injure quand, avec lui, elle aime autre chose et s'y attache. Que sera-ce donc si elle vient à aimer cet objet plus que Dieu ?

Nous voyons au livre de l'Exode un exemple qui vient à l'appui de notre sujet. Lorsque Dieu commanda à Moïse de

monter sur la montagne de Sinaï pour converser avec lui, non seulement il lui ordonna d'y venir seul et de laisser au bas les enfants d'Israël, mais il lui défendit de faire paître les troupeaux en vue de la montagne (Stabisque mecum super verticem montis, nullus ascendat tecum, nec videatur quispiam per totum montem ; boves quoque et oves non pascantur é contra. Exod., XXXIV, 2.). Apprenons par là que l'âme désireuse de gravir la montagne de la perfection pour entrer en communication avec le Seigneur doit renoncer premièrement à tous les biens de la terre, puis ensuite à toutes ses inclinations, que l'on compare ici aux animaux. Elle ne doit pas leur permettre devenir paître en vue de la montagne, c'est-à-dire parmi les choses qui ne sont pas exclusivement celles de Dieu, en qui seul les désirs trouvent leur rassasiement, alors que l'état de perfection est consommé.

Pendant l'ascension de cette montagne, il est d'une nécessité rigoureuse de réprimer par un soin incessant toutes les mauvaises tendances de la nature. Plus l'âme sera courageuse à s'en défaire, plus tôt elle arrivera à son but, et tant qu'elle les laissera subsister, en vain prétendra-t-elle atteindre au sommet. Elle aura beau d'ailleurs se livrer à l'exercice des vertus, il lui sera impossible de les acquérir dans leur perfection, qui consiste exclusivement dans le vide, le dépouillement et la purification complète de tous les désirs imparfaits.

On lit dans la Genèse que le patriarche Jacob, voulant monter sur le mont Béthel, pour y élever un autel au Tout-Puissant et lui offrir des sacrifices, recommanda trois choses à tous les gens de sa maison. La première, de rejeter loin d'eux tous les dieux étrangers ; la seconde, de se purifier; et la troisième, de changer leurs vêtements (Jacob vero convocata omni domo sua ait ; abjicite deos alienos, qui in medio vestri sunt, et mundamini, et mutate vestimenta vestra. Gen., XXXV, 2.). Ces trois dispositions nous indiquent les devoirs de l'âme qui prétend gravir la montagne de perfection, et y faire d'elle-même un autel pour offrir à Dieu le triple sacrifice d'une louange

respectueuse, d'une profonde adoration et d'un amour très pur. Pour parvenir sûrement à la cime de cette montagne, elle doit avoir accompli préalablement et dans leur entier les trois commandements que nous venons de rapporter : d'abord, rejeter tous les dieux étrangers, qui sont les attaches et les affections du cœur ; ensuite, se purifier, par la nuit obscure des sens, du levain que ces affections ont déposé en elle, et par son repentir y renoncer complètement ; enfin, changer de vêtement. C'est après avoir accompli les deux premières conditions, que Dieu lui-même remplacera ses anciens vêtements par de nouveaux. En lui ôtant l'intellect du vieil homme, il lui donnera, sur la notion de son Être, une nouvelle connaissance puisée en lui-même. La volonté, dépouillée de toutes ses anciennes affections et des inclinations naturelles, recevra un amour nouveau, et c'est alors qu'elle saura aimer Dieu en Dieu. Dans cet heureux état, une nouvelle connaissance et des délices incompréhensibles seront communiquées à l'âme. Toutes ses anciennes conceptions ayant été rejetées, tout ce qui tenait en elle du vieil homme sera détruit. Ses aptitudes naturelles seront remplacées par une force surnaturelle, qui revêtira toutes ses facultés, de manière que l'opération de l'âme se transformera et s'élèvera de l'ordre humain à l'ordre divin. Tel est le résultat de cet état d'union dans lequel le cœur devient un autel où Dieu seul habite, et reçoit un sacrifice d'adoration, de louange et d'amour.

Le Seigneur avait prescrit que *l'autel où les sacrifices lui seraient offerts fût creux et vide à l'intérieur* (Non solidum, sed inane et cavum intrinsecus facies illud. Exod., XXVII, 8.), afin de nous faire comprendre combien notre cœur doit être dénué et vide de tout, pour devenir un autel digne de servir de demeure à la Majesté divine. Sur cet autel dont le feu ne devra jamais s'éteindre, il était interdit de brûler un feu étranger et profane. Et parce que Nadab et Abiud, fils du Grand-Prêtre Aaron, transgressèrent cette défense, le Seigneur irrité les frappa subitement de mort devant l'autel même (Arreptisque

Nadab et Abiud filii Aaron thuribulis, imposuerunt ignem et incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat. Egressusque ignis a Domino devoravit eos, et mortui sunt coram Domino. Levit. X, 1.). Toute âme qui aspire sincèrement à être un autel digne de Dieu comprendra que les vives flammes de la charité ne doivent jamais s'éteindre en elle, ni souffrir le mélange d'aucun amour profane. Le Seigneur est un Dieu trop jaloux pour permettre à un autre de résider avec lui sur le même autel.

Au premier livre des Rois, il est rapporté que les Philistins avaient placé l'arche du Testament dans le temple avec leur idole ; chaque matin, cette dernière était renversée par terre. Enfin, un jour, ils la trouvèrent brisée en mille pièces. Le seul désir que le Seigneur admette avec lui dans une âme, c'est de garder parfaitement la loi divine, et de porter la croix de Jésus-Christ. Dans l'Ancien Testament, Dieu avait défendu de conserver dans l'arche où était la manne d'autre objet que le livre de la loi (1) et la verge d'Aaron (2), image de la croix. Ainsi l'âme dont l'unique prétention est de garder parfaitement la loi du Seigneur et de porter la croix du Christ, deviendra l'arche vivante, qui renfermera la vraie manne, le Seigneur lui-même.

(1) Tollite librum istum et ponite eum in latere arcæ fœderis Domini Dei vestri. Deut., XXXI, 26.

(2) Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii. Num. XVII, 10.

CHAPITRE VI.

Des deux principaux dommages que les passions font à l'âme : l'un privatif et l'autre positif. — Textes tirés de la sainte Écriture qui ont rapport au sujet.

Il sera bon, pour l'éclaircissement de ce qui a été dit, d'expliquer ici le double préjudice causé à l’âme par ses appétits. Le premier la prive de l'Esprit de Dieu. Le second a pour effet de fatiguer, de tourmenter, d'obscurcir, de souiller et d'affaiblir l'âme, tant que ses passions subsistent en elle, selon la parole de Jérémie : *Mon peuple a fait deux maux: il m’a abandonné, moi qui suit une source d'eau vive, et il s’est creusé des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux* (Duo enim mala fecit populus meus. Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas. Jer., II, 13.). Ces deux maux sont causés par un seul acte de l'appétit. Évidemment, plus l'âme s'identifie par l'affection à un objet créé, moins elle a de capacité pour posséder Dieu. Nous l'avons expliqué dans le chapitre IV, deux contraires ne sauraient exister à la fois dans un même sujet. Or, l’attachement à Dieu et à la créature sont deux contraires : aussi ne peuvent-ils se rencontrer dans un même cœur. Quel rapport y a-t-il entre la créature et le Créateur, entre ce qui est matériel et ce qui est spirituel, entre le visible et l'invisible, entre le temporel et l'éternel, entre l'aliment céleste, pur et spirituel, et la nourriture grossière des sens; en un mot, entre le dépouillement du Christ et l'affection à quelque chose de terrestre ?

Dans l'ordre naturel, une forme ne peut s'appliquer à un sujet sans en avoir auparavant expulsé la forme contraire, et tant que celle-ci demeure, elle est un obstacle à l'autre, précisément à cause de leur mutuelle incompatibilité. Ainsi, l'âme captivée par l'esprit sensible et charnel ne pourra jamais recevoir en elle l'esprit purement spirituel. Notre-

Seigneur dit en saint Matthieu : *Il n'est pas juste de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens* (1) ; et dans un autre endroit il ajoute : *Gardez-vous bien de donner les choses saintes aux chiens* (2).

(1) Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. 8. Matth., XV, 26,

(2) Nolite sanctum dare canibus. S. Matth., VII, 6.

Par ces paroles le divin Maître compare aux enfants de Dieu ceux qui, renonçant à tous les appétits de la créature, se disposent à recevoir purement l'Esprit de Dieu ; et il compare aux chiens ceux qui veulent trouver dans les créatures un aliment à leurs passions. Les enfants ne sont-ils pas admis à manger à la table de leur père des mets qui lui sont servis, c'est-à-dire à se nourrir de son esprit, tandis que les chiens se contentent des miettes tombées de la table ? Or, toutes les créatures sont en réalité des miettes tombées de la table du Père de famille ; et ceux qui cherchent leur nourriture dans les choses créées sont, à juste titre, appelés chiens. C'est à bon droit qu'on leur retire le pain des enfants, puisqu'ils ne veulent pas s'élever au-dessus des miettes des créatures, jusqu'à la table de l'Esprit incréé de leur Père. Aussi marchent-ils toujours affamés, et les miettes qu'ils ramassent servent plutôt à exciter leur appétit qu'à rassasier leur faim. David dit en parlant d'eux : *Ils souffriront la faim comme des chiens, et ils tourneront autour de la ville ; mais s'ils ne sont point rassasiés, ils s'abandonneront alors aux murmures.* (Famem patientur ut canes : et circuibunt civitatem... Si vero non fuerint saturati, et murmurabunt. Ps. LVIII, 15, 16). Tel est l'état déplorable de celui qui s'abandonne à ses désirs déréglés : il vit toujours inquiet et mécontent comme un famélique. Quelle comparaison peut-on établir entre la faim qu'entretiennent toutes les créatures et le rassasiement que procure le divin Esprit ? L'âme ne recevra pas en elle la plénitude de Dieu, avant d'avoir étouffé d'abord la faim de ses mauvaises inclinations : deux choses aussi opposées que la faim et le rassasiement ne pouvant se rencontrer

ensemble dans le même individu. D'où il est permis de conjecturer que Dieu opère en quelque sorte une plus grande œuvre, en purifiant une âme de ses imperfections qu'en la tirant du néant. Le dérèglement des appétits et des affections oppose plus d'obstacles à l'action divine que le néant, puisque celui-ci ne résiste pas à Dieu, comme le fait la volonté de la créature. Tel est le premier dommage causé à l'âme par ses désirs désordonnés : l'opposition à l'Esprit de Dieu.
Parlons maintenant du second dommage appelé positif, et des cinq principaux effets que les passions produisent en l'âme, à savoir: la fatigue, le tourment, l'obscurcissement, la souillure, et enfin l'affaiblissement. Entrons dans le détail. Il est manifeste que les appétits importunent et fatiguent l'âme ; ils sont semblables à ces petits enfants inquiets et mécontents, qui demandent sans cesse à leur mère tantôt une chose et tantôt une autre, sans être jamais satisfaits. Comme les chercheurs de trésors se fatiguent et se lassent pour découvrir l'objet de leur convoitise, ainsi l'âme éprouve une égale lassitude dans la poursuite de ses satisfactions. En vain elle croit les rencontrer à souhait, elle s'épuise, et ses désirs ne sont jamais rassasiés. Elle creuse des citernes crevassées, incapables de contenir l'eau qui étancherait sa soif. *Fatigué, il a encore soif, et son âme est vide* (Lassus adhuc sitit, et anima cjus vacua est. Is., XXIX, 8.), dit Isaïe. L'âme en proie à ses passions se fatigue en effet, se donne beaucoup de peine : semblable en cela à un malade atteint de la fièvre, dont la soif augmente à chaque instant, et qui ne se trouve bien nulle part jusqu'à ce que son mal l'ait quitté.

Nous lisons au livre de Job qu'a*près s'être bien rassasié, il se trouver a déchiré, étouffé, et toutes les douleurs s'abattront sur lui* (Cum satiatus fuerit, aretabitur, æstuabit, et omnis dolor irruet super cum. Job., XX, 22). Ne peut-on pas comparer cette âme ainsi tourmentée et livrée aux désirs qui la blessent et la troublent, aux ilots agités parle vent ? Elle est soulevée comme eux sans pouvoir trouver nulle part un moment de

repos. Isaïe disait de telles âmes : *Les méchants sont comme une mer agitée qui ne peut se calmer* (Impii autem, quasi mare fervens quod quiescere non potest. Is., LVII, 20.). Or, celui-là est méchant qui ne sait pas vaincre ses inclinations désordonnées.

Un homme affamé ouvre en vain la bouche pour se nourrir d'air. Bien loin de se rassasier, il se dessèche davantage, parce que l'air n'est pas son aliment ; de même encore l'âme ne trouve que fatigue et tourment dans la satisfaction de ses convoitises. *Dans l'ardeur de ses désirs*, dit Jérémie, elle a aspiré le vent de ses amours (In desiderio animæ suœ attraxit ventum amoris sui. Jer, II, 24.). Et pour expliquer la sécheresse à laquelle s'expose cette âme, le Prophète ajoute plus loin : *Garde ton pied, c'est-à-dire ta pensée, de la nudité, et ton gosier de la soif* (Piohibe pedem tunm a nuditate et guttur tuum a siti, Ibid., 25.). En d'autres termes : la cause de nos sécheresses, c'est l'acte de notre volonté qui se porte à l'accomplissement de ses désirs. L'homme vain s'épuise et se leurre par ses propres espérances ; ainsi en est-il de l'âme en quête d'assouvir ses appétits, elle ne fait qu'augmenter sa faim et sa convoitise. Comme on le dit vulgairement, l'appétit est semblable au feu ; jetez-y du bois, il croît en proportion et diminue aussitôt qu'il l'a consumé. Et, croyez-moi, les passions sont encore d'une condition plus triste, en ce sens que le bois se consume à mesure que le feu diminue ; mais les passions, une fois éveillées, ne s'affaiblissent pas avec l'aliment propre à leur activité. Loin de s'éteindre comme le feu qui ne trouve plus de matière combustible, leur ardeur s'épuise et se fatigue en désirs d'autant plus inutiles que d'un côté leur faim augmente, et que de l'autre leur nourriture a diminué. Isaïe dit à ce propos : *Il ira à droite et il aura faim, il ira à gauche et il ne sera pas rassasié* (Declinabit ad dexteram et esuriet ; et comedet ad sinistram et non saturabitur. Is., IX, 20). Ceux qui ne mortifient pas leurs passions sont à bon droit torturés par la faim, quand ils se détournent du chemin de Dieu qui est la droite ; car ils ne méritent pas le rassasiement de l'Esprit de

suavité. Et quand ils vont chercher à gauche leur aliment, c'est-à-dire quand ils contentent leurs appétits dans la créature, il est juste qu'ils ne soient pas rassasiés, parce que, rejetant ce qui pouvait seul les satisfaire, ils se nourrissent de ce qui augmente leur faim.

Ce chapitre nous démontre clairement, il me semble, que les passions sont pour l'âme une cause de fatigue et de lassitude.

CHAPITRE VII.

Comment les appétits tourmentent l'âme. — On le prouve à la fois par des comparaisons et par des textes tirés de la sainte Ecriture.

Les appétits de l'âme lui causent un second tort positif, qui consiste à la tourmenter, à l'affliger et à la rendre semblable à une personne chargée de chaînes, et privée de tout repos jusqu'à son entière délivrance. Nous lisons dans les Psaumes : *Les liens de mes péchés, c'est-à-dire des appétits déréglés, m'ont enlacé de toutes parts* (Funes peccatorum circumplexi sunt me. Ps. CXVIII, 61). Qui ne serait blessé et ne souffrirait si, dépouillé de ses vêtements, il s'étendait sur des épines et des pointes aiguës ? Or l'âme livrée à ses passions éprouve les mêmes tourments, parce que ses appétits la piquent, la blessent et la torturent comme des épines. David dit à ce propos : *Elles m'ont enveloppé comme des abeilles, et se sont embrasées comme le feu qu'on met aux épines* (Circumdederunt me sicut apes : et exarserunt sicut ignis in spinis. Ps. CXVII, 12.). En effet, le feu de l'angoisse et de la douleur se ravive au milieu des épines des passions.

De même que le laboureur, en vue de sa récolte, excite et tourmente le bœuf qui est sous le joug, ainsi la concupiscence afflige l'âme assujettie au joug de ses appétits mauvais, pour en obtenir ce qu'elle convoite. Le désir qu'avait Dalila de connaître le secret de la force de Samson est une preuve de cette vérité. La sainte Écriture nous dit qu'elle en était préoccupée et tourmentée jusqu'à la défaillance: *Son âme défaillit et tomba dans une lassitude mortelle* (Defecit anima ejus et usque ad mortem lassata est. Jud. XVI, 16.). Plus le désir est intense, plus il devient une torture pour l'âme, en sorte qu'elle a autant de tyrans que de passions. On voit alors dès cette vie s'accomplir cette sentence de

l'Apocalypse : *La mesure de sa vaine gloire et de ses délices est celle de son tourment et de sa peine* (Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Apoc, XVIII, 7.).

L'âme captivée par ses appétits endure encore une douleur et un supplice comparables à ceux d'une personne tombée entre les mains de ses ennemis. Le fort Samson nous en offre un frappant exemple: il était juge d'Israël, célèbre par sa valeur, et jouissait d'une grande liberté. Ses ennemis l'ayant fait tomber en leur pouvoir, lui enlevèrent sa force, lui crevèrent les yeux, le contraignirent à tourner la meule d'un moulin, et lui infligèrent les plus cruelles tortures. Telle est la condition de l'âme chez qui ses ennemis, c'est-à-dire ses passions, demeurent vivants et victorieux. Ils lui causent un premier mal qui est de l'affaiblir et de l'aveugler, comme nous l'expliquerons plus loin. Puis ils la tourmentent et l'affligent, en l'attachant à la meule de la concupiscence, et les liens dont ils l'étreignent ne sont autres que ses passions elles-mêmes.

Dieu, touché de compassion pour les âmes qui cherchent si péniblement à satisfaire dans les créatures la faim et la soif de leurs appétits, leur dit par Isaïe : *Vous tous qui avez soif, venez aux sources ; vous qui n’avez pas d'argent, c'est-à-dire de volonté propre, hâtez-vous, achetez et mangez. Venez, et sans argent, ni aucun échange, comme vous êtes obligé de le faire pour vos passions, achetez le vin et le lait à savoir la paix et la douceur spirituelles. Pourquoi dépenser votre argent aux choses qui ne sont pas du pain, c’est à dire qui ne sont pas l'Esprit divin ; pourquoi pren*dre peine à ce qui ne peut vous rassasier *? Prêtez l’oreille, écoutez-moi et mangez ce qui est bon, et votre âme engraissée sera dans la joie* (Omnes sitientes venitead aquas, et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite ; venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus et laborem vestrum non in saturitate ? Audite audientes me et comedite bonum, et delectabitur in crassitudine anima vestra. Is. LV, 1, 2.). Pour parvenir à cette plénitude, il faut s'affranchir du goût de toutes les

choses créées, puisque le créé engendre le tourment, et que l'Esprit de Dieu produit la joie. Le Seigneur nous y invite dans ce passage de saint Matthieu : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués, affligés et chargés du poids de vos sollicitudes et de vos désirs. Sortez-en pour venir à moi, et je vous réjouirai* (Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. S. Matth., XI, 28.), et votre âme trouvera un repos que vos passions, dont le fardeau est lourd à porter, lui enlèvent. *Elles se sont appesanties sur moi comme un poids écrasant*, a dit le Roi-Prophète (Sicut onus grave gravatæ sunt super me. Ps. XXXVII, 5.).

CHAPITRE VIII.

Comment les appétits obscurcissent l'âme. — Témoignages et comparaisons de la sainte Écriture à l'appui de cette doctrine.

L'âme est aveuglée et plongée dans les ténèbres par suite d'un troisième dommage que lui causent ses passions. De même que les vapeurs obscurcissent l'air et interceptent les rayons du soleil, ou qu'un miroir terni ne peut réfléchir nettement l'image qui lui est présentée ; de même que l'eau troublée par la vase ne saurait reproduire distinctement les traits du visage qui s'y regarde: ainsi l'âme dont l'entendement est captivé par les passions se trouve obscurcie, et ne laisse pas au soleil de la raison naturelle, ni au soleil surnaturel, qui est la Sagesse divine, la liberté de la pénétrer et de l'illuminer de ses splendeurs. Le Prophète royal dit en ce sens : *Mes iniquités m'ont enveloppé, et je suis devenu incapable de voir* (Comprehenderunt me iniquitates meæ, et non potui ut viderem. Ps. XXXIX, 13.).

Lorsque l'entendement est enseveli dans les ténèbres, la volonté languit, et la mémoire s'engourdit. Or, comme toutes les puissances dépendent dans leurs opérations de cette faculté première, celle-ci étant une fois aveuglée, les autres tombent nécessairement dans le trouble et dans le désordre. David ajoute : *Mon âme est grandement troublée* (Anima mea turbata est valde. Ps. VI, 4.). En d'autres termes : ses puissances sont désordonnées. Dans cet état, l'entendement, comme nous le disions, n'est plus apte à recevoir l'illumination de la Sagesse divine, de même que l'air chargé de vapeurs ténébreuses est incapable de recevoir la lumière du soleil. La volonté est impuissante à étreindre Dieu d'un amour pur, de même que le miroir terni ne peut refléter clairement l'image qui lui est offerte. Enfin

la mémoire, obscurcie par les ténèbres de l'appétit déréglé, ne peut se pénétrer paisiblement du souvenir de Dieu, pas plus que l'eau vaseuse ne saurait reproduire avec netteté le visage de celui qui s'y regarde.

La passion aveugle et obscurcit encore l'âme, puisque, en tant que passion, elle est aveugle et ne reconnaît pas la raison, qui est le guide toujours assuré de l'âme dans ses opérations. Aussi, toutes les fois que celle-ci cède aux tendances de la nature, elle ressemble à celui qui, jouissant de la vue, se laisse conduire par celui qui en est privé. Ce sont alors deux aveugles; et la parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu trouve ici une exacte application : *Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse* (Cæus autem si cæco ducatum præstet, ambo in fovcam cadent. Matth., XV, 14.).

Dites-moi, je vous prie, à quoi servent au papillon ses yeux, lorsqu'ébloui par l'éclat de la lumière, il se précipite vers la flamme ? Le poisson fasciné, lui aussi, par la torche qu'on lui présente, et d'où résultent pour lui des ténèbres qui cachent les filets tendus par le pêcheur, est également une image fidèle de l'homme livré à ses passions. C'est ce qu'explique fort bien le Prophète dans un de ses psaumes, quand il dit : *Le feu est tombé d'en haut sur eux, et ils n'ont plus vu le soleil* (Supercecidit iguis, et non viderunt solem. Ps. LVII). La passion est vraiment un feu dont la chaleur échauffe et dont la lumière fascine ; c'est l'effet qu'elle produit dans l'âme, elle allume la concupiscence et éblouit l'entendement, de manière à lui cacher la lumière qui lui est propre. L'éblouissement est le résultat d'une lumière étrangère placée devant les yeux. La puissance visuelle reçoit alors la lumière interposée et ne voit plus celle qui lui est dérobée. Ainsi la passion serre l'âme de si près et s'impose à ses regards si impérieusement, que l'âme infortunée s'arrête à cette première lumière, s'en nourrit, et par là se prive de la véritable lumière de l'entendement dont elle ne pourra plus

jouir, jusqu'à ce que l'éblouissement de la passion ait disparu.

L'ignorance de certaines personnes sur ce point est un sujet de larmes amères. On les voit se charger de pénitences excessives, et d'une foule de pratiques extraordinaires, que j'appelle arbitraires. Elles mettent là toute leur confiance, et s'imaginent que cela seul leur suffira pour parvenir à l'union de la Sagesse divine, sans la mortification de leurs appétits désordonnés. Leur erreur est manifeste; jamais elles n'atteindront leur but de la sorte, et sans faire des efforts constants pour triompher de leurs inclinations. Ah ! si elles voulaient employer à se renoncer la moitié seulement du soin qu'elles apportent à ce travail, en un mois elles profiteraient bien plus qu'après de nombreuses années passées dans la pratique de tous les autres exercices !

De même qu'il est indispensable de labourer la terre, si on veut la faire fructifier et l'empêcher de produire de mauvaises herbes, ainsi la mortification des appétits est nécessaire à lame, si elle veut progresser dans la vertu. De tout ce qu'elle entreprendrait hors de là pour avancer dans la connaissance de Dieu et de soi-même, rien, j'ose le dire, ne lui profiterait; pas plus que ne germerait la semence jetée sur une terre sans culture. Par conséquent, les ténèbres et l'impuissance seront son partage jusqu'à l'anéantissement de ses désirs déréglés. Ainsi l'œil atteint de la cataracte, ou que gêne un grain de poussière, ne pourra voir jusqu'à ce qu'on lui ait retiré cet obstacle.

David, considérant d'une part quel est l'aveuglement de ces personnes, quel empêchement leurs passions immortifiées apportent à la lumière de la vérité, et de l'autre combien Dieu est irrité contre elles, leur adresse ces paroles : *Avant que vos épines, qui sont vos appétits, ne soient devenues un buisson épais, qui vous dérobe la vue de Dieu, le Seigneur agissant avec vous comme il fait avec les vivants, auxquels il coupe bien souvent le fil de l'existence au milieu de son cours, le Seigneur vous*

engloutira dans sa colère (Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum : sicut viventes, sic in ira absorbet eos. Ps. LVII, 10.). Dieu détruira ainsi dans sa colère les passions que les âmes conservent vivantes en elles et qui sont un obstacle à sa propre connaissance. Il les détruira, soit en cette vie par les souffrances et les tribulations qu'il envoie aux hommes pour les détacher de leurs attraits sensibles, soit encore au moyen des exercices de la mortification, soit enfin dans l'autre monde par les peines expiatrices du purgatoire.

Grâce à ces secours, l'obstacle qui s'interposait entre Dieu et nous disparaît, c'est-à-dire, que la fausse lumière de la concupiscence qui nous éblouissait et nous empêchait de le connaître est éteinte. En même temps, la vue de l'intelligence s'éclaircit, et nous pouvons constater alors les ruines et les dégâts que les appétits ont laissés derrière eux. Au contraire, tant que l'on conserve en soi une affection ou une passion quelconque, on doit craindre de tomber peu à peu dans l'aveuglement, ou dans un état plus déplorable encore; car on ne peut se prévaloir ni de l'excellence de son entendement, ni des autres dons qu'on a reçus d'en haut. Oh ! si les hommes savaient de quelle divine lumière les privent ces ténèbres causées par leurs mauvais penchants et leurs affections déréglées ! A combien de périls et de maux s'exposent-ils chaque jour en ne les mortifiant point !

Aurait-on jamais pu croire qu'un personnage aussi accompli, aussi sage et aussi comblé des faveurs du Ciel que l'était Salomon, dût dans sa vieillesse tomber dans un tel égarement, et une perversité de volonté si grande, qu'il élèverait des autels à un nombre prodigieux d'idoles et les adorerait (Cumque jam eeset senex, depravatum est cor ejus par mulieres ut sequeretur deos alieaos. III Reg., XI, 4.) ! Que lui a-t-il fallu pour faire une chute si grave? Il lui a suffi d'une affection mal réglée, et de sa négligence à réprimer ses inclinations vicieuses. En parlant de lui-même, Salomon avoue, dans l'Ecclésiaste, n'avoir rien refusé à son cœur de ce qu'il désirait (Omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis, nec prohibui

cor meum quin omni voluptate frueretur. Eccl, 11,10). Et si, à la vérité, dans le principe, il se conduisit avec prudence, plus tard, pour n'avoir pas renoncé à ses passions, mais s'y être livré sans retenue, il arriva peu à peu à être aveuglé et obscurci dans son entendement ; au point qu'on vit s'éteindre en lui cette grande lumière de sagesse dont Dieu l'avait favorisé ; et ainsi, il abandonna le Seigneur dans sa vieillesse. Si les passions immortifiées eurent un tel empire sur ce grand monarque, si versé dans la science du bien et du mal, que ne pourront-elles pas sur nous, pauvres ignorants que nous sommes, si nous négligeons de les réprimer ? Ne pouvons-nous pas, dans ce sens, être comparés aux Ninivites, dont le Seigneur disait au prophète Jonas : *Ils ne savent pas discerner leur main droite d'avec leur main gauche* (Nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram suam. Jonas, IV, II.) ? A chaque pas ne prenons-nous pas le mal pour le bien, et réciproquement ? ce qui est le fruit de notre propre fonds rempli d'imperfections. Que sera-ce donc si la passion ajoute ses ténèbres à notre ignorance naturelle ? Ne serons-nous pas de ceux dont Isaïe se plaint en s'adressant aux hommes qui se plaisent à satisfaire leurs appétits : *Nous allons comme des aveugles le long des murailles, nous marchons à tâtons comme si nous n'avions point d'yeux ?* et notre aveuglement est arrivé à ce point *que nous nous heurtons en plein midi comme si nous étions dans les ténèbres* (Palpavimus sicut cæci parietem et quasi absque oculis attractavimus ; impegimus meridie quasi tenebris. Is., LIX, 10.). Tel est, en effet, l'état de celui qui est aveuglé par ses passions. Placé en face de la vérité et du devoir, il est aussi incapable de discerner l'une ou de se soumettre à l'autre, que s'il était plongé dans l'obscurité la plus profonde.

CHAPITRE IX.

Comment les passions souillent l'âme. — On le prouve par des témoignages et des comparaisons de la sainte Ecriture.

Il est un quatrième dommage que les passions apportent à l'âme : elles la ternissent et la souillent, selon l'enseignement de l'Ecclésiastique : *Celui qui touche la poix en sera souillé* (Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea. Eccles. XIII, I). Or, toucher de la poix, c'est laisser aller sa volonté au désir de la créature. Observons-le bien, si le texte du Sage compare les créatures à la poix, c'est qu'en effet il y a plus de différence entre la perfection qu'une âme peut atteindre, et toutes les créatures, si excellentes qu'elles puissent être, qu'il n'en existe entre la poix et un diamant de la plus belle eau, ou un lingot de l'or le plus fin. Jetez un diamant ou de l'or dans la poix bouillante, ils en seront aussitôt enduits et souillés en proportion du degré de sa chaleur. C'est ainsi que l'âme, dans l'ardeur de la passion qui la porte vers quelque créature, se couvre de taches et de souillures.

Il existe encore entre l'âme et les créatures une plus grande différence qu'entre la liqueur la plus limpide et l'eau la plus fangeuse ; cette liqueur se troublerait à coup sûr, si on la mélangeait avec cette eau ; de même l'âme qui met son affection dans la créature contracte une souillure en s'assimilant à elle. Les traits d'un visage d'une beauté pure et régulière s'effacent sous une noire poussière ; ainsi l'âme, qui est une image très parfaite et très achevée de Dieu, est défigurée par les appétits désordonnés quelle conserve. Jérémie, traçant d'abord une peinture de sa beauté première, déplore ensuite la dégradation et la laideur que les affections déréglées ont causées en elle : *Ses cheveux, dit-il, étaient plu blancs que la neige, plus resplendissants que le lait, plus dorés que l’ancien ivoire, et plus beaux que*

le saphir ; maintenant son visage est devenu plus noir que le charbon, et on ne la reconnaît plus sur la place publique (Candidiores Nazaræi ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum et non sunt cogniti in plateis. Thren., [Lamentations] IV, 7, 8). Par les cheveux, on entend les affections et les pensées de l'âme qui sont plus blanches que la neige, plus pures que le lait, plus dorées que l'ancien ivoire et plus belles que le saphir, lorsqu'elles sont conformes à la volonté divine. Ces quatre qualités représentent la beauté et l'excellence de toutes les créatures corporelles ; mais l'âme et ses opérations leur sont de beaucoup supérieures ; c'est pourquoi elle est comparée ici aux Nazaréens, ou aux cheveux qui sont l'ornement de la tête. Quand ses actes sont déréglés et tournés vers une fin contraire à la loi de Dieu, c'est-à-dire lorsqu'elle est absorbée dans les créatures, Jérémie assure que son visage devient plus noir que le charbon. Les appétits font ces ravages, et de bien plus considérables encore, sur la beauté intérieure de l'âme. A tel point, que si nous avions à traiter expressément de la laideur et de la souillure qu'ils lui font contracter, nous ne saurions pas trouver de termes assez forts, et il n'y aurait dans la nature rien d'assez abominable, point de reptiles assez repoussants, à qui nous puissions les comparer. L'âme déréglée reste, il est vrai, quant à sa substance et à sa nature, aussi parfaite qu'au moment où Dieu l'a tirée du néant; néanmoins, dans la portion raisonnable de son être, elle devient laide, obscure, souillée, en proie à tous les maux que nous venons d'énumérer, et à un grand nombre d’autres encore. Remarquez qu'une seule de ces inclinations désordonnées, bien qu'il n'y ait pas matière à péché mortel, suffit pour souiller l'âme, l'enlaidir, et la rendre incapable de parvenir à l'union parfaite avec Dieu. Quelle ne sera donc pas la laideur d'une âme envahie tout entière par ses passions déréglées, et livrée à tous ses appétits mauvais, et combien ne sera-t-elle pas éloignée de la pureté de Dieu ! La langue ne peut dire ni l'intelligence

concevoir la multiplicité des impuretés que les divers appétits accumulent dans l'âme. S'il était possible de le faire comprendre, ce serait un spectacle étrange et digne de compassion que de voir chaque inclination apposer sur l'âme l'empreinte de son cachet, et y imprimer sa souillure et sa laideur propre, chacune selon son espèce et selon son degré d'intensité.

L'âme du juste possède en une seule perfection, qui est la justice, un grand nombre de sublimes vertus et de dons précieux, qui ont chacun leur charme particulier, selon le nombre et la diversité des élans d'amour qui la portent vers Dieu. Au contraire, l'âme déréglée possède en elle une lamentable variété de souillures et de bassesses, en rapport avec la multiplicité des inclinations qui la poussent vers les créatures.

Ezéchiel nous en offre une image quand il dit que Dieu lui montra, peintes sur les murs intérieurs du temple, toutes les figures des reptiles qui rampent sur la terre, ainsi que toutes les abominations des animaux impurs (Et ingressus vidi, et ecce omnis similitudo reptilium et animalium abominatio et universa idola domus Israël depicta erant in pariete in circuitu per totum. Ezech., VIII, 10.). Dieu dit au Prophète : *Fils de l'homme n'as-tu pas vu les abominations qu'ils commettent, chacun dans le secret de sa demeure* ?Et le Seigneur lui commanda ensuite de pénétrer plus loin, afin d'être le témoin de crimes plus grands encore. Ézéchiel aperçut alors : *des femmes assises pleurant le dieu de leurs amours, Adonis* (Et ecceibimulieres sedebant, plangentes Adonidem. Ibid., 14.). Enfin le Seigneur lui ordonnant d'avancer toujours, le Prophète vit : *vingt-cinq vieillards qui tournaient le dos au temple* (Et introduxit me in atrium domus Domini interius, et ecce in ostio templi Domini inter vestibulum et altare quasi viginti quinque viri, dorso habentes contra templum Domini. Ibid., 16.). Ces différents reptiles et ces animaux immondes, peints dans la première partie du temple, ce sont les idées que l'esprit se fait des choses les plus basses de ce monde, et en général de toutes les créatures. Or, comme ces choses

sont l'opposé des biens éternels, elles souillent le sanctuaire de l'âme et encombrent son entendement, qui est le portique du temple. Ces femmes assises plus loin et plus avant dans l'intérieur, pleurant le dieu Adonis, représentent les passions qui ont leur siège dans la seconde puissance de l'âme, la volonté. Leurs larmes expriment ces désirs auxquels la volonté demeure attachée, c'est-à-dire ces reptiles dont l'entendement porte déjà l'image. Enfin, les vieillards sont le symbole des imaginations et des fantômes des créatures que la mémoire, cette troisième puissance de l'âme, garde en soi et repasse sans cesse dans son souvenir. Il est dit qu'ils avaient les épaules tournées contre le temple, parce que l'âme, dont les puissances sont volontairement et résolument dirigées vers quelque chose de créé, tourne pour ainsi dire le dos au temple de Dieu, c'est-à-dire à la droite raison, qui n'admet, vis-à-vis de Dieu la rivalité d'aucune créature.

Ce que nous venons de dire suffit, pour le moment, à donner une faible idée de l'affreux désordre que les passions produisent dans l'âme. Ce sujet serait interminable s'il fallait expliquer en détail tous les divers empêchements qui s'opposent à l'union divine, et qui jaillissent de la source de nos imperfections ; s'il fallait parler du tort beaucoup plus considérable que causent les péchés véniels, et enfin de l'horrible difformité qu'amènent les excès du péché mortel, qui met le comble à la dégradation de l'âme. Je me contente de dire, et cela vient à propos dans notre sujet, qu'une attache quelconque, lors même qu'elle porterait sur la plus petite imperfection, obscurcit l'âme et fait obstacle à sa parfaite union avec Dieu.

CHAPITRE X.

Les passions attiédissent l'âme et l'affaiblissent dans la vertu. — Comparaisons puisées dans les divines Ecritures.

Les passions rendent l'âme tiède et languissante ; elles paralysent en elle la force d'avancer dans la vertu et d'y persévérer : tel est le cinquième dommage qu'elles lui causent. En effet, l'activité du désir est-elle partagée, sa vigueur devient moindre que si elle se concentrait tout entière sur un seul point ; plus elle embrasse d'objets, moins elle a d'intensité pour chacun d'eux. Ainsi se vérifie cet axiome de philosophie : la force qui est une a plus de puissance que la force qui est divisée. Par conséquent, si la volonté dépense son énergie sur quelque chose en dehors de la vertu, nécessairement elle se portera plus faiblement à cette dernière. L'âme dont la volonté s'égare sur des riens, ressemble à un jet d'eau qui, trouvant une issue pour s'écouler en bas, ne remonte pas vers les hauteurs, et perd ainsi en partie son utilité. Le patriarche Jacob compare son fils Ruben à une eau répandue, parce qu'il avait donné cours à ses passions en commettant un péché secret : *Tu l'as répandu comme l'eau, tu ne croîtras pas* (Effusus es sicut aqua, non crescas. Gen., XLIX, 4.). Cela signifie : parce que tu as suivi tes désirs comme l'eau qui s'écoule, tu ne croîtras pas en vertus. Si l'on découvre un vase d'eau chaude, celle-ci perd facilement sa chaleur ; les essences aromatiques qu'on expose à l'air évaporent peu à peu leur bonne odeur et la force de leur parfum : ainsi l'âme qui ne concentre pas ses affections uniquement en Dieu, perd l'ardeur et la vigueur de sa vertu. David avait une parfaite intelligence de cette vérité lorsqu'il s'adressait au Seigneur en ces termes : *Je conserverai toute ma force pour vous* (Fortitudinem meam ad te custodiam. Ps. LVIII, 1), c'est-à-dire, je rassemblerai pour vous seul la force de mes affections.

Les passions affaiblissent la vertu dans l'âme, comme les rejetons qui croissent autour de l'arbre lui enlèvent sa sève, et l'empêchent par là de porter des fruits abondants. Le Seigneur dit dans le saint Evangile : *Malheur aux femmes qui seront enceintes ou nourrices en ce temps-là* (Væ autem prægnantibus et nutrientibus in illis diebus. S. Matth., XXIV, 19.). Telle est la figure des passions immortifiées qui épuisent peu à peu la vertu de l'âme, et se développent à son détriment, comme font les rejetons au grand dommage de l'arbre. Aussi Notre-Seigneur nous donne-t-il ce conseil salutaire : *que vos reins soient ceints* (Sint lumbi vestri præcincti. S. Luc, XII, 35.). Les reins signifient les passions, véritables sangsues, qui sucent le sang des veines. C'est le nom que leur donne le Sage lorsqu'il dit : *La sangsue a deux filles qui s'écrient toujours : apporte, apporte* (Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes : affer, affer. Pror., XXX, 15.). Dans ce sens les passions sont les filles des sangsues, puisqu'elles disent toujours : donne, donne. Evidemment elles ne sauraient procurer à l'âme aucun bien ; mais, au contraire, elles lui enlèvent celui qu'elle possédait. Si on ne les mortifie pas, elles ne s'arrêteront pas qu'elles n'aient fait à l'âme ce que font à leur mère les vipereaux qui la rongent et la tuent, à mesure qu'ils grandissent en son sein, conservant ainsi leur propre vie aux dépens de la sienne. Les appétits qu'on ne mortifie point arrivent donc à cette dernière extrémité de tuer en l'âme la vie divine, en sorte que la seule chose qui vive en elle, ce sont précisément ces appétits qu'elle aurait dû détruire. L'Ecclésiastique dit avec raison : *Eloignez de moi la concupiscence de la chair* (Aufer a me ventris concupiscentias. Eccles., XXIII, 6.). Lors même que les appétits n'arriveraient pas à cet excès, il est déplorable néanmoins de voir la servitude de cette pauvre âme, et combien elle est malheureuse en elle-même, désagréable au prochain, tiède et languissante dans le service divin ! L'affection des créatures rend l'âme triste et pesante dans le sentier de la vertu, et produit en elle des effets plus funestes que ceux de cette humeur maligne, qui

accompagne certaines maladies, et affaiblit le malade au point de l'empêcher de faire un pas, et de lui inspirer un profond dégoût de toute nourriture. Ce qui entrave le plus ordinairement, chez un grand nombre d'âmes, le zèle et le désir de pratiquer la vertu, c'est qu'elles veulent conserver des affections et des inclinations qui n'ont pas Dieu seul pour objet.

CHAPITRE XI.

Nécessité absolue de réprimer jusqu'à la moindre de ses passions pour parvenir à l'union divine.

Il me semble que le lecteur est impatient de me demander si, pour atteindre à ce haut état de perfection, il faut avoir réprimé totalement ses passions, grandes et petites, ou s'il ne suffirait pas d'en mortifier quelques-unes, sans s'occuper des moins importantes? Car on n'ignore pas combien c'est chose pénible et difficile pour l'âme que d'atteindre à un degré de dépouillement si complet, à une pureté si grande, qu'elle n'ait plus ni volonté ni affection pour quoi que ce soit ?

Je réponds premièrement qu'à la vérité toutes les passions ne sont pas aussi préjudiciables les unes que les autres, et n'entravent pas l'âme à un même degré ; je veux parler du moins de celles auxquelles la volonté prend part. Quant aux appétits irréfléchis de la nature, l'empêchement qu'ils apportent à l'union de l'âme est faible, et parfois nul, pourvu cependant qu'elle ne donne pas son adhésion à ces premiers mouvements. J'entends ici par appétits irréfléchis de la nature et premiers mouvements, tous ceux où la volonté raisonnable ne prend aucune part, ni avant, ni après l'acte. Il est impossible de les mortifier entièrement et de les faire disparaître en cette vie ; d'ailleurs, ils ne forment pas un obstacle invincible à l'union divine. Il peut très bien se faire qu’ils subsistent dans la partie inférieure de l'âme, et qu'elle en soit très dégagée dans sa partie supérieure. Ne voit-on pas souvent des âmes qui, par la volonté, sont élevées à une très haute union de quiétude, tandis que leurs instincts s'agitent dans la partie sensitive, sans troubler la partie supérieure qui n'y prend aucune part ? Quant aux autres appétits volontaires, l'âme doit s'en purifier et s'en dégager

complètement ; non seulement des plus graves qui la portent au péché mortel, mais encore des moindres qui l'induisent au péché véniel, et même des plus légers qui la font tomber dans mille imperfections. En vain, sans cela, prétendrait-elle arrivera son entière transformation en Dieu.

En effet, cette union consiste précisément dans la perte totale de la volonté humaine en la volonté divine, de manière que celle-ci soit toujours et partout son unique mobile. Il n'y a plus alors dans l'âme qu'une seule volonté, qui est celle de Dieu. Or, supposez que les désirs de celte âme se portent sur une imperfection, évidemment Dieu ne pouvant l'admettre, de là naîtra une divergence profonde, puisque l'âme met sa volonté là où Dieu ne place pas la sienne. Pour s'unir par la volonté et par l'amour à son souverain Bien, l'âme doit donc renoncer d'abord à tout appétit volontaire, si minime qu'il soit, c'est-à-dire que, sciemment et avec pleine connaissance de cause, elle ne doit consentira aucune imperfection. Il lui faut même arriver à un état de liberté et de possession d'elle-même assez complet, pour réprimer les premiers mouvements dès qu'ils se présentent. Je dis sciemment, car elle tombera bien souvent, par surprise, dans des imperfections et des fautes vénielles, sans qu'il soit entièrement en son pouvoir d'échapper aux déplorables tendances des appétits naturels dont nous avons parlé. Il est écrit de ces péchés, où la volonté a une si faible part : *Que le juste tombera sept fois par jour et se relèvera* (Septies enim cadet justus et resurget. Prov., XXIV, 16).

Quant aux appétits délibérés et entièrement réfléchis, lors même qu'ils se porteraient sur un objet de peu d'importance, ils deviennent indubitablement un obstacle à l'union de l'âme avec Dieu. J'entends parler ici d'une habitude et non de quelques actes passagers, qui ne sauraient causer des ravages aussi considérables. Néanmoins il faut travailler énergiquement à les exterminer, puisqu'ils procèdent d'une imperfection bien déterminée.

Mais certains défauts dont on n'achève jamais de se corriger, voilà ce qui arrête les progrès spirituels et forme une barrière invincible à l'union divine. Ces défauts seront, par exemple : la coutume de trop parler ; une petite attache dont on ne veut pas se défaire entièrement, soit pour une personne, un vêtement, un livre, une cellule, soit pour tel genre de nourriture ; ou encore de petites industries pour satisfaire sa sensualité en cherchant à savoir des nouvelles, à écouter curieusement les conversations, etc., etc. Les chutes réitérées dans une de ces imperfections, ou dans toute autre semblable, s'opposent davantage à l'avancement dans la vertu, qu'une foule de faiblesses, même plus graves, fussent-elles journalières, mais qui n'auraient pas leur principe dans une attache persistante.

Croyez-vous que cette âme ainsi liée par quelque affection pourra atteindre le sommet de la perfection ? Non jamais, bien que l'obstacle soit très faible en lui-même ! Qu'importe à l'oiseau d'être attaché par un léger fil ou par un lien plus fort ? A la vérité, plus le fil est léger, plus il est facile à rompre ; mais si fragile qu'il soit, l'oiseau sera néanmoins toujours retenu par lui, tant qu'il ne le brisera pas pour prendre son essor. Tel est le sort malheureux de l'âme captivée par une affection quelconque ; jamais elle ne parviendra à la liberté de l'union divine, si éclatantes que soient d'ailleurs ses vertus.

Les passions ont encore, relativement à l'âme, la même propriété qu'a, par rapport au vaisseau auquel il s'attache, le poisson appelé *rémore* [rémora] ; malgré sa petitesse, il l'arrête, dit-on, dans sa marche. Oh ! qu'il est regrettable de voir certaines âmes, semblables à des navires richement chargés de bonnes œuvres, d'exercices spirituels, de vertus et de faveurs célestes, de les voir, dis-je, manquer de courage pour se vaincre complètement en de petites satisfactions, en des bagatelles, et pour cette raison, échouer au port de l'union parfaite ; tandis qu'un effort courageux eût suffi pour rompre tout à fait le fil de cet

attachement, et enlever cette rémore de l'appétit déréglé ! Après que Dieu leur a fait la grâce de briser d'autres liens beaucoup plus forts, c'est-à-dire ceux des affections au péché et aux vanités du monde, n'est-il pas en vérité bien déplorable qu'elles n'aient pas la générosité de sacrifier une chose de néant, un simple fil que le Seigneur leur laisse à rompre pour son amour, et qui arrête cependant leur ascension sur la sainte montagne, et les prive du don ineffable de lui-même ? Non seulement cette légère attache s'oppose à leurs progrès, mais, ce qui est plus malheureux encore, elle leur fait perdre le peu qu'elles avaient acquis avec tant de travail. Car on n'ignore pas que, dans le chemin de la perfection, ne pas avancer par une continuelle victoire sur soi-même, c'est reculer ; et ne pas gagner, c'est perdre.

Notre-Seigneur a voulu nous donner l'intelligence de cette doctrine par ces paroles : *Celui qui n’amasse point avec moi dissipe* (Qui non congregat mecum, spargit. S. Matth., XII, 30. 1) . Il suffit de négliger la moindre fente d'un vase, pour que toute la liqueur qu'il renferme s'échappe et se perde. *Celui qui méprisera les plus petites choses tombera peu à peu dans les grandes* (Qui spernit modica, paulatim decidet. Eccles., XIX. 1.), dit l'Ecclésiastique. Le même livre nous apprend que c'est assez d'une étincelle pour allumer un incendie ; ainsi il suffit d'une imperfection pour en attirer une autre, et celle-ci d'autres encore. Rarement une passion subsistera seule dans un cœur négligent à la surmonter ; elle sera toujours accompagnée de plusieurs autres qui dérivent de la première. J'ai rencontré maintes fois des personnes à qui Dieu avait fait la grâce d'avancer rapidement dans la voie du détachement et de la vraie liberté d'esprit, et qui, sous le spécieux prétexte d'amitié, de convenance ou de quelque autre bien, conservaient leur volonté assujettie à une faible attache, et perdaient ainsi peu à peu l’esprit de la sainte solitude, le goût des choses de Dieu, la joie et la constance dans les exercices spirituels. Enfin elles se précipitaient dans une ruine totale, faute de s'être abstenues, dès le principe,

de cette attache ou de ce goût sensible, et de n'avoir pas su garder leur cœur pour Dieu seul.

Dans ce chemin il faut absolument marcher sans s'arrêter, si l'on veut parvenir au but; c'est-à-dire, qu'il faut détruire toutes ces attaches, sans exception aucune, ou renoncer à l'espérance d'arriver au terme. Le bois ne se transformera pas en feu, s'il manque à sa disposition un seul degré de chaleur ; de même une seule imperfection empêchera la parfaite transformation de l'âme en Dieu, comme nous l'expliquerons plus tard dans la nuit de la foi. L'âme n'a qu'une volonté; or, en inclinant vers le créé, elle lui fait perdre la liberté, la force et la pureté indispensables à sa transformation divine. Au livre des Juges, il est écrit que l'Ange vint reprocher aux enfants d'Israël de n'avoir pas exterminé entièrement leurs ennemis, mais d'avoir fait alliance avec plusieurs d'entre eux : *C'est pourquoi, dit le Seigneur, je ne les détruirai pas de devant votre face, afin qu'ils demeurent vos ennemis et que leurs dieux vous soient une occasion de ruine* (Quamobrem nolui delere eos a facie vestra ut habeatia hostes, et dii eorum sint vobis in ruinam. Jud., II, 3.). Dieu tient avec justice la même conduite envers certaines âmes. Il les a tirées de l'Egypte du monde, il a tué les géants de leurs péchés, exterminé la multitude de leurs ennemis, qui sont les occasions dangereuses qu'elles rencontraient dans le siècle, afin de leur faciliter l'accès de cette terre promise de l'union divine. Mais, loin de répondre à tant de prévenances du Seigneur, elles vivent avec négligence et lâcheté, elles s'engagent dans des amitiés humaines, et font alliance avec le menu peuple des imperfections, au lieu de l'exterminer sans pitié ; à la vue d'une telle ingratitude, la souveraine Majesté s'irrite et les laisse tomber dans des fautes dont la gravité augmente à proportion de leur nombre.

Le livre de Josué nous en offre également un exemple. Au moment de prendre possession de la terre promise, le Seigneur ordonna aux Israélites de détruire tous les êtres vivants de la ville de Jéricho, les hommes, les femmes, les

vieillards, les enfants, et aussi tous les animaux. Il leur enjoignit encore de n'emporter aucune dépouille et même de ne pas les convoiter (S'étant emparés de la ville, ils livrèrent à l'anathème tout ce qui se trouvait dans la ville, hommes et femmes, enfants et vieillards, même les boeufs, les brebis et les ânes, par le tranchant de l'épée. / Et interfecerunt omnia quæ erant in ea, a viro usque ad mulierem, ab infante usque ad senem. Boves quoque et oves et asinos in ore gladii percusserunt. Jos., VI 21.). Cet ordre nous apprend que, pour parvenir à la consommation de l'union divine, tout ce qui est vie de nature dans l'âme, doit être immolé sans aucune réserve. Il faut enfin que le cœur, libre de toute convoitise à l'égard des créatures, s'en tienne aussi dégagé que si elles lui étaient complètement étrangères.

Saint Paul écrivant aux Corinthiens nous donne la même leçon : *Voici donc, mes frères, ce que je vous dis: le temps est court ; la seule chose qui reste à faire, c'est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant point, et ceux qui pleurent, sur la perte des choses de ce monde, comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant point, et ceux qui achètent, comme ne possédant point, et enfin ceux qui usent de ce monde, comme n'en usant point* (Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est : reliquum est, ut et qui habent uxores, tanquam non habentes sint ; et qui flent, tanquam non fientes ; et qui gaudent, tanquam non gaudentes ; et qui emunt, tanquam non possidentes ; et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur. praeterit enim figura bujus mundi 1 Cor., 29, 30, 31.)

Ces paroles de l'Apôtre nous démontrent la nécessité de garder notre âme pure de toute attache, si nous voulons qu'elle s'élève librement à Dieu. [pg.87 de l'ouvrage / 183 au pdf manquante]

CHAPITRE XII.

Réponse à la seconde demande : quelles passions suffisent pour causer à l'âme les dommages dont nous avons parlé.

Nous pourrions nous étendre longuement sur cette matière de la nuit des sens, car il y aurait beaucoup à dire sur les préjudices que les passions portent à l'âme, non seulement des différentes manières expliquées plus haut, mais encore sous bien d'autres points de vue. Toutefois, par rapport au but que nous nous sommes proposé, nous avons suffisamment développé ce sujet. Le lecteur doit avoir compris, il me semble, pourquoi la dénomination de nuit est donnée à la mortification des passions, puis aussi combien il importe de traverser cette nuit pour acquérir la perfection. Cependant un doute pourrait s'élever sur ce qui a été dit; nous allons donc y répondre, avant d'expliquer le moyen de pénétrer dans la nuit des sens. On peut se demander, en premier lieu, si une seule passion suffit pour produire en l'âme les deux sortes de dommages positifs et privatifs déjà mentionnés ? En second lieu, si une passion quelconque, si minime qu'elle soit, est suffisante pour apporter à l'âme tous les cinq dommages à la fois, ou bien si chacune d’elles produit son ravage particulier ; par exemple, l’une engendre-t-elle le tourment, une autre la fatigue, une troisième l'aveuglement, etc.?

Je réponds à la première question : les appétits volontaires en matière de péché mortel peuvent seuls opérer, et opèrent en effet, ce mal extrême du dommage négatif, puisqu'ils ravissent à l'âme la grâce en cette vie et en l'autre la gloire, c'est-à-dire la possession même de Dieu. A la seconde question je réponds : chaque passion qui a pour objet le péché mortel, ou le péché véniel volontaire, ou encore les

fautes considérées comme simples imperfections, suffit pour causer à la fois tous ces dommages positifs qui, à un certain point de vue, sont également privatifs. Nous les appelons ici positifs, parce qu'ils répondent à la pente de l'âme vers la créature, de même que le négatif répond à son éloignement de Dieu. Mais remarquez la différence : les appétits qui arrivent au péché mortel produisent un aveuglement complet, un tourment véritable, une souillure et une faiblesse absolues, etc. Leur existence implique nécessairement la mort de la grâce ; et, par conséquent, la privation de cette même grâce augmente en nous, à mesure que leur domaine s'établit et s'agrandit. Ceux, au contraire, qui ne dépassent point le péché véniel, ou les imperfections volontaires, ne produisent pas cet excès de mal. Ils engendrent ces maux en partie seulement, et dans un degré moindre, proportionné à la tiédeur et au relâchement qu'ils introduisent dans l'âme. Donc, plus grande sera sa tiédeur, plus elle verra augmenter ses tourments, son aveuglement et ses souillures.

Mais si chaque passion amène avec elle tous les préjudices que nous nommons positifs, toutefois tel ou tel ravage est occasionné spécialement par tel ou tel appétit, d'où résultent tous les autres dommages, quoique d'une manière indirecte. Ainsi un appétit sensuel enfante à la vérité tous ces maux réunis, mais néanmoins son effet propre et principal est de souiller l'âme et le corps; un appétit d'avarice les produit également tous, mais il engendre directement et spécialement l'affliction ; de même l'appétit de vaine gloire les fait naître tous, mais il cause principalement et immédiatement les ténèbres et l’aveuglement; enfin, si la passion de la gourmandise engendre tous les maux, son principal résultat est de rendre languissant dans la vertu, et ainsi des autres.

Si tous ces effets réunis sont, dans l'âme, le résultat d'un acte quelconque d'une passion volontaire, cela tient évidemment à l’opposition directe entre cet acte et ceux de

la vertu contraire. Comme la vertu produit la suavité, la paix et la consolation, la clarté, la pureté et la force; de même, la passion déréglée engendre le tourment, la fatigue et la lassitude, l'aveuglement, la souillure et la faiblesse. La pratique d'une seule vertu fait grandir et fortifie toutes les autres ; ainsi, sous l'action d'un seul vice, tous les vices croissent, et multiplient dans l'âme leurs funestes effets. Sans doute, tous ces tristes résultats ne se manifestent pas à l'heure même où l'on satisfait la passion, parce que l'attrait séducteur ne permet pas de les apercevoir; mais leur mauvaise influence se fait sentir par la suite. Celui qui s'abandonne malheureusement à ses passions, sait par expérience que, dans le principe, la passion nous flatte par une apparence douce et agréable, et que c'est plus tard seulement que se font ressentir ses effets pleins d'amertume. Néanmoins, je n'ignore pas qu'il y a des personnes assez aveugles et assez endurcies pour ne pas éprouver ces effets; peu soucieuses de tendre vers Dieu, elles ne se rendent pas compte des obstacles qui les en éloignent.

Je n'entends point parler ici des appétits irréfléchis de la nature, ni des pensées qui ne dépassent pas le premier mouvement, ou des tentations non consenties ; toutes ces choses ne causent à l'âme aucun des torts déjà énumérés. Troublée et obsédée par ces tentations, la pauvre âme croit en être souillée et aveuglée, mais il n'en est rien ; loin delà, ces suggestions lui procurent occasionnellement les avantages contraires. En leur résistant, elle acquiert force, pureté, lumière, consolation et d'autres biens innombrables, selon cette parole de Notre-Seigneur à saint Paul : *La vertu se perfectionne dans la faiblesse* (Virtus in infirmitate perficitur. II ad Cor., XII, 9.). Quant aux passions volontaires, elles causent à l'âme tous les maux dont nous avons parlé, et déplus considérables encore. C'est pourquoi le principal soin des maîtres dans la vie spirituelle doit être, dès le principe, de mortifier rigoureusement leurs disciples, en les privant de

satisfaire aucun de leurs désirs. Ils les affranchissent ainsi d'une servitude déplorable.

CHAPITRE XIII.

Conduite à tenir pour entrer par la foi dans la nuit des sens.

Il reste maintenant à donner quelques avis sur le moyen de pénétrer dans cette nuit sensitive. Notons bien d'abord que l'âme y entre ordinairement de deux manières, l'une active et l'autre passive. Aidée du secours de la grâce, elle peut faire de son côté, et fait en réalité, des efforts pour entrer dans cette nuit : c'est ce que nous appelons la voie active, dont les avis suivants sont l'expression. Quant à la voie passive, l'industrie personnelle n'y est pour rien : dans ce cas, l'âme se borne à consentir librement à l'opération de Dieu, qui agit en elle par des grâces plus spéciales ; sa disposition doit être celle d'un patient entre les mains de son médecin. Nous en traiterons dans la Nuit obscure, quand nous parlerons des commençants. Dieu aidant, nous aurons beaucoup de conseils à leur donner, vu la multitude des imperfections qu'ils ont coutume de commettre en ce chemin ; je ne m'étendrai donc pas davantage en ce moment sur ce sujet. Nous expliquerons présentement pourquoi on appelle nuit le trajet de l'âme vers l'union, en quoi consiste cette nuit, et quelles sont ses divisions. Toutefois, dans la crainte d'être trop bref et de nuire au progrès des âmes, en ne leur donnant pas immédiatement quelques avis, je leur indiquerai ici un moyen abrégé, qui les initiera à la pratique de cette nuit des passions. Je suivrai la même méthode à la fin de chacune des deux parties de cette nuit, dont je traiterai plus tard avec le secours du Seigneur.

Les avis qui suivent, sur le moyen de vaincre les passions, sont concis et peu nombreux ; je ne les en crois cependant pas moins utiles ni moins efficaces. Celui qui voudra véritablement les mettre en pratique n'aura pas besoin

d'autre enseignement, car toute la substance de la perfection s'y trouve résumée.

Premièrement : Ayez le soin habituel d'exciter en vous un affectueux désir d'imiter Jésus-Christ en toutes choses ; vous conformant à sa vie que vous devez méditer pour pouvoir la reproduire, et vous comporter en toutes circonstances comme lui-même se serait comporté.

Secondement: Pour accomplir parfaitement ce précepte, s'il s'offre à vos sens quelque chose d'agréable qui ne tende pas purement à l'honneur et à la gloire de Dieu, renoncez-y et soyez-en détaché pour l'amour de Jésus-Christ qui, durant sa vie, n'eut jamais d'autre goût, ni d'autre désir que de faire la volonté de son Père, qu'il appelait sa nourriture et son aliment. Par exemple : vous trouvez de la satisfaction à entendre des choses où la gloire de Dieu n'est pas intéressée ; rejetez cette satisfaction et mortifiez votre désir d'écouter. Vous avez du plaisir à voir des objets qui ne vous élèvent pas directement vers Dieu ; refusez-vous ce plaisir et détournez-en vos regards. Agissez de même pour les conversations, ou tout autre objet ; en un mot, usez-en pareillement, autant qu'il est en vous, à l'égard de toutes les opérations des sens, vous efforçant de vous en affranchir : que si vous ne le pouvez pas, il suffit que votre volonté ne prenne aucune part à ces actes, et désavoue les impressions qu'elle en ressent.

Le remède radical à tous les maux spirituels, la source des vrais mérites et des plus sublimes vertus, se trouvent dans la mortification et la pacification des quatre principales passions naturelles : la joie, l'espérance, la crainte et la douleur. De leur concorde comme de leur apaisement découlent des biens infinis : c'est pourquoi on doit s'efforcer de priver les sens de toute satisfaction, et de les laisser comme dans le vide et les ténèbres. Grâce à cette précaution, on fera certainement de rapides progrès dans le bien.

Que l'âme se porte donc toujours: non au plus facile, mais au plus difficile.

Non au plus savoureux, mais au plus insipide.

Non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît.

Non à ce qui est un sujet de consolation, mais plutôt de désolation.

Non au repos, mais au travail.

Non à désirer le plus, mais le moins.

Non pas à ambitionner ce qu'il y a de plus élevé et de plus précieux, mais ce qu'il y a de plus bas et de plus méprisable.

Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir.

Non à rechercher le meilleur en toutes choses, mais le pire, désirant d'entrer pour l'amour de Jésus-Christ dans un total dénuement, une parfaite pauvreté d'esprit, et un renoncement absolu par rapport à tout ce qu'il y a dans le monde. Il faut embrasser ces pratiques avec toute l'énergie de son âme, et essayer d'y assujettir sa volonté. En s'y livrant avec affection, par une application intelligente et discrète, on y trouvera en très peu de temps de grandes délices et des consolations ineffables.

Il suffit d'observer fidèlement ces maximes pour entrer dans la nuit des sens; néanmoins, afin de donner à cette doctrine un plus grand développement, nous proposerons un autre genre d'exercice, ayant pour but de mortifier sévèrement la passion de l'honneur, source intarissable d'une foule d'autres passions :

1° On visera à se mépriser soi-même, et à désirer que les autres vous méprisent.

2° On parlera à son désavantage, et on souhaitera que les autres fassent de même.

3° On s'efforcera de concevoir de bas sentiments de soi-même, et on trouvera bon que les autres pensent de la même manière.

En terminant ces avis et règles de conduite, il importe de résumer en plusieurs sentences la doctrine à suivre pour parvenir à la consommation de l'union divine, ou le secret

de gravir la montagne symbolique de la perfection, dont l'image est au commencement de ce livre. Ces maximes atteignent, il est vrai, la partie spirituelle et intérieure de l'âme; néanmoins elles s'appliquent aussi très justement à la partie sensible et extérieure, où naissent des imperfections multiples. Ce double point de vue est indiqué par les deux sentiers placés sur les pentes de la montagne de perfection. Actuellement, on doit les entendre en ce qui regarde les sens ; plus tard, dans la deuxième partie où nous traiterons de la nuit de l'esprit, nous les développerons dans le sens spirituel.

1. Pour goûter tout,
   Ne prenez goût à rien.
2. Pour arriver à savoir tout,
   Ne désirez rien savoir.
3. Pour parvenir à posséder tout,
   Veuillez ne posséder rien.
4. Pour arriver à être tout,
   Veuillez n'être rien.
5. Pour parvenir à ce que vous ne goûtez pas,
   Allez par ce qui vous déplaît.
6. Pour acquérir ce que vous ignorez,
   Allez par où vous ne savez pas.
7. Pour atteindre ce que vous ne possédez pas,
   Traversez ce que vous ne possédez pas.
8. Pour être ce que vous n'êtes pas,
   Passez par ce que vous n'êtes pas.

MOYEN DE NE PAS ENTRAVER LE TOUT.

1. Quand vous vous arrêtez en quelque chose,
   Vous cessez de vous livrer au tout ;
2. Car pour venir du tout au tout.
   Vous devez vous renoncer du tout au tout.
3. Et quand vous parviendrez à posséder le tout,
   Vous devez le posséder sans rien vouloir ;

4. Car si vous voulez avoir quelque chose en tout,
Vous n'avez pas purement votre trésor en Dieu.

Dans ce dépouillement, l'esprit trouve sa tranquillité et son repos. Profondément établi dans le centre de son néant, il ne saurait être opprimé par ce qui vient d'en bas, et ne désirant plus rien, ce qui vient d'en haut ne le fatigue pas ; car ses désirs sont la seule cause de ses souffrances.

CHAPITRE XIV.

Explication du second vers de la première strophe.
Embrasée d'un amour plein d'anxiété.

En commentant le premier vers de ce cantique, qui traite de la nuit des sens, nous avons fait comprendre la nature de cette nuit et pourquoi on lui donne ce nom ; nous avons également indiqué le moyen et l'ordre à garder pour y entrer activement. Il est donc à propos maintenant de traiter de ses propriétés et de ses effets admirables, exprimés dans les vers suivants dont je parlerai brièvement, ainsi que je l'ai promis dans le Prologue. Je passerai ensuite au second livre, qui traite de la deuxième partie de cette nuit, c'est-à-dire de la nuit spirituelle.

L'âme dit: « qu'embrasée d'un amour plein d'anxiété » elle a traversé cette nuit obscure des sens pour arriver à la lumière du Bien-Aimé. En effet, pour vaincre toutes les passions et renoncer à toutes les satisfactions des choses créées, travail auquel l'amour excite la volonté et la porte à se complaire, l'âme avait besoin d'être animée d'une flamme plus ardente et pressée par un amour plus parfait, l'amour de son Époux. Puisant alors en lui sa joie et sa force, elle a eu le courage de retrancher tout autre amour, et d'y renoncer généreusement. Cependant, pour surmonter la violence des appétits sensitifs, il ne lui aurait pas suffi d'être captivée par l'amour de son Époux, il lui fallait encore toute l'ardeur d'un amour plein de véhémence. La sensualité étant attirée et poussée vers les choses sensibles par les fortes convoitises de l'appétit, si la partie spirituelle n'est pas enflammée, de son côté, par des désirs beaucoup plus vifs des biens spirituels, elle sera impuissante à secouer le joug de la nature et des sens. Elle n'aura pas non plus le courage de demeurer dans la privation de toutes choses, et de

mortifier ses passions en toutes rencontres ; en résumé, elle ne pourra pas être introduite dans la nuit sensitive.

Expliquer la variété et dire le nombre de ces anxiétés de l'amour, que les âmes éprouvent à l'entrée de cette voie de l'union, leurs efforts et leurs inventions pour sortir de leur demeure, qui est la volonté propre, et pour pénétrer dans la nuit de la mortification de leurs sens ; dire combien ces désirs véhéments de l'Époux leur font paraître faciles, et même doux, les travaux et les périls qu'elles rencontrent en cette nuit : ce n'est ici ni le lieu, ni le moment ; et, d'ailleurs, c'est chose impossible à exprimer. Mieux vaut l'expérimenter que l'écrire. Nous passerons donc immédiatement à l'explication des vers qui suivent.

CHAPITRE XV.

Explication des autres vers de la strophe.
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue
Alors que ma demeure était pacifiée.

L'âme emploie une métaphore pour faire connaître le misérable état de son esclavage, et elle proclame que c'est une « heureuse fortune » d'en être sortie sans être aperçue, ni empêchée par aucun des compagnons de sa captivité. Depuis le péché originel, l'âme, sujette aux passions et aux appétits naturels, est vraiment captive dans ce corps mortel ; c'est pourquoi elle tient pour une heureuse fortune d'être sortie inaperçue de l'enceinte de sa prison, et d'avoir échappé à la tyrannie de ceux qui l'y retenaient. Elle s'est donc évadée, « pendant une nuit obscure, » figurée par la privation de tous les plaisirs et la mortification de toutes les passions. Cette sortie s'effectua « alors que sa demeure était pacifiée », c'est-à-dire lorsque la partie sensitive, qui est le foyer des appétits, jouissait du repos, grâce à leur assoupissement et à la victoire qu'elle avait remportée sur eux. Avant d'avoir réduit au silence toutes ses passions, par la mortification de la partie sensitive, au point que rien en elle ne fasse plus opposition à la vie de l'esprit, l'âme ne saurait, en effet, acquérir jamais la vraie liberté, ni se reposer dans l'union de son Bien-Aimé.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE II.

DE LA FOI, COMME PRÉPARATION IMMÉDIATE A L'UNION DIVINE. — APPLICATION DE LA SECONDE PARTIE DE LA NUIT A LA NUIT SPIRITUELLE DONT IL EST PARLÉ DANS LA DEUXIÈME STROPHE.

STROPHE II.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret,
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

CHAPITRE PREMIER.

Explication de cette strophe.

L'âme chante, dans cette seconde strophe, l'heureuse fortune qu'elle a eue de dépouiller son esprit de toute imperfection et de tout désir de propriété ayant pour objet les choses spirituelles. Son bonheur est d'autant plus grand, qu'elle a éprouvé plus de difficulté à établir la paix dans la partie supérieure, et à pénétrer dans l'obscurité intérieure ; obscurité qui consiste dans le dénuement de l'esprit relativement à toutes choses sensuelles et spirituelles. Dans cet état, l'âme appuyée uniquement sur la foi vive s'élève jusqu'à Dieu. En parlant de cette vertu théologale, mon intention est de traiter spécialement de la nudité de la foi, ayant surtout en vue de m’adresser aux personnes qui tendent à la perfection.

La foi est comparée ici à un « escalier secret » parce que les différents degrés, ou les articles de la foi, sont cachés aux sens et à l'intelligence. Privée de la lumière naturelle et intellectuelle, l'âme sort ainsi de ses limites propres pour gravir cet escalier divin de la foi, qui s'élève et pénètre

jusque dans les profondeurs de l'adorable Trinité. L'âme ajoute qu'elle est sortie « déguisée », car, pendant cette ascension que la foi lui a fait faire, elle a déposé sa forme et sa manière d'être naturelle, pour se revêtir d'une forme toute divine. Grâce à ce déguisement, elle a pu se soustraire aux regards du démon, aux séductions terrestres, et échapper aux conceptions erronées de la raison humaine ; abandonnée à elle-même, aucun de ces obstacles n'a été capable de lui nuire, tandis qu'elle marchait à la lueur du flambeau de la foi vive. Cachée et dérobée à tous les regards, étrangère à tous les pièges du démon, elle s'avance véritablement, comme elle le dit ici, « dans l'obscurité et en cachette », c'est-à-dire, mystérieusement par rapport au démon, pour lequel les splendeurs de la foi sont plus obscures que les plus épaisses ténèbres. Voilà pourquoi l'âme enveloppée du voile de la foi vit en assurance, à l'abri des traits de son ennemi. Nous développerons cette doctrine plus clairement dans la suite. Le même motif lui fait dire qu'elle est sortie « pleine d'assurance dans les ténèbres » ; car celui-là s'avance très sûrement dans les voies de Dieu, qui impose silence aux conceptions naturelles et aux raisonnements de l'esprit, et a le bonheur de marcher sous les ombres de la foi, l'ayant choisie pour son unique guide.

L'âme a traversé cette nuit spirituelle « alors que sa demeure était pacifiée », c'est-à-dire quand toutes ses facultés étaient en repos. En effet, parvenu à cet état si désirable de l'union divine, l'esprit jouit d'un grand calme par l'apaisement de ses puissances naturelles et de ses ardeurs sensibles. Pourquoi donc ne dit-on plus ici comme dans la première nuit des sens : que l'âme est sortie pleine d'anxiété ? En voici la raison : pour se dégager des sens et se délivrer de l'esclavage des passions, elle avait dû éprouver les désirs véhéments d'un amour sensible; mais, pour pacifier la partie spirituelle, il lui a suffi de concentrer et de fixer ses facultés dans la foi pure. Ce travail accompli, l'âme se livre au Bien-Aimé par une union pleine de

simplicité, de pureté et d'amour, qui la rend en quelque sorte semblable à lui.

Remarquons en outre que dans la première strophe, au sujet de la partie sensitive, l'âme dit qu'elle est sortie à la faveur d'une « nuit obscure» ; ici, relativement à la partie spirituelle, elle ajoute que sa sortie s'effectua « dans les ténèbres », parce que dans cette seconde partie de la nuit les ténèbres sont plus épaisses. La complète obscurité est, en effet, plus sombre que la nuit proprement dite, puisque, si profonde que soit cette dernière, on y distingue encore quelque chose ; tandis que dans l'obscurité on ne voit absolument rien. De même, l'âme jouit encore d'une certaine clarté dans la nuit des sens, où l'entendement et la raison ne sont point frappés de cécité ; au contraire, dans la nuit spirituelle de la foi, elle est privée de toute lumière intellectuelle ou sensible. Aussi est-ce à bon droit qu'elle chante dans cette strophe sa marche progressive « pleine d'assurance dans les ténèbres » ; assurance qu'il lui était impossible de goûter dans l'autre nuit. En effet, moins l'âme agit en vertu de son opération propre, plus elle se trouve en sûreté, puisqu'elle grandit davantage dans la foi.

Je demande au pieux lecteur sa bienveillante attention, pour la doctrine si importante que je dois traiter dans ce livre, en vue du plus grand bien des âmes. Le sujet lui paraîtra peut-être un peu abstrait ; mais les matières s'enchaînent de telle sorte que la connaissance des unes ouvre la voie aux autres. Ainsi, j'en ai la confiance, on aura du tout une parfaite intelligence.

CHAPITRE II.

Explication de la seconde partie de la nuit, ou de la cause qui la produit. — Cette cause est la foi. — Deux raisons nous prouvent que cette seconde partie de la nuit est plus obscure que la première et la troisième.

La foi, nous l'avons dit, est un moyen merveilleux pour nous conduire au terme, c’est-à-dire à Dieu ; mais Dieu étant lui-même la troisième cause, ou troisième partie de la nuit, la foi, qui tient le milieu entre le point de départ et le terme, est justement figurée par la pleine nuit. Elle plonge l'âme dans de plus profondes ténèbres que la première partie de la nuit, et même sous un certain rapport que la troisième. En effet, n'avons-nous pas comparé la première partie, ou la nuit des sens, au crépuscule, c'est-à-dire à cette heure où les objets commencent à se dérober aux regards, et ce moment n'est-il pas moins éloigné de la clarté du jour que le milieu de la nuit ? Enfin la seconde partie est aussi plus obscure que la troisième, ou l'aurore *ante lucem*, c'est-à-dire l'instant le plus proche du jour. Comme l'aube précède immédiatement l'éclat du jour et lui sert de précurseur, c'est avec raison qu'on la compare à ce jour divin qui va se lever sur l'âme, c'est-à-dire à Dieu lui-même. Il est hors de doute que, naturellement parlant, Dieu est à l'âme une nuit aussi obscure que la foi ; cependant, lorsque ces trois différentes phases de ténèbres sont écoulées, alors Dieu commence à projeter surnaturellement sur l'âme un rayon de son éternelle lumière, qui l'éclaire d'une manière expérimentale et toute divine. C'est le principe de l'union parfaite dont la consommation s'accomplira après la troisième nuit.

La première nuit, celle des sens, a rapport à la partie inférieure de l'homme : elle est en quelque sorte extérieure. La seconde nuit, celle de la foi, s'appliquant à la partie supérieure ou raisonnable de l'homme, doit, par une suite

nécessaire, être plus obscure et plus intérieure, puisqu'elle dépouille l'âme de sa lumière propre. Il est donc fort à propos de la comparer au milieu de la nuit, qui en est la partie la plus ténébreuse.

Il nous reste à prouver comment cette seconde partie de la nuit, celle de la foi, est véritablement une nuit pour l'entendement, comme la première en est une pour les sens. Nous parlerons ensuite des obstacles qui s'y rencontrent, et enfin du travail actif de l'âme pour y entrer. Quant à son état passif, c'est-à-dire à ce que Dieu opère en elle pour l'y introduire, nous l'expliquerons en temps opportun; et ce sera, je l'espère, dans le livre de la Nuit obscure.

CHAPITRE III.

Comment la foi est une nuit pour l'âme. — Preuves de raison et autorité de la sainte Écriture.

La foi, disent les théologiens, est une habitude surnaturelle de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. La raison de son obscurité, c'est qu'elle nous incline à croire des vérités révélées par Dieu lui-même, vérités qui dépassent la lumière naturelle et excèdent la portée de tout entendement humain. La splendeur du soleil éclipse la lumière même. Il en est ainsi de la foi, dont on peut dire en ce sens qu'elle est obscure, parce que son éclatante lumière ne laisse plus subsister dans l'âme aucune autre lumière. L'éclat du soleil non seulement nous éblouit, mais souvent même nous aveugle, en raison de sa disproportion avec notre puissance visuelle. Ainsi en est-il de la lumière de la foi qui, par son intensité et par le mode dont Dieu se sert pour nous la communiquer, surpasse infiniment celle de notre entendement. Celui-ci, en effet, ayant une aptitude qui le rend capable d'un acte surnaturel, quand il plaît à Notre-Seigneur de l'élever jusque-là, de lui-même ne peut rien connaître que par la voie naturelle des sens. Il a besoin d'images pour avoir la connaissance des objets soit en eux-mêmes, soit en leurs représentations. *Ab objecto et potentia paritur notitia*, de l'objet présent et de la puissance naît en l'âme la connaissance, disent les philosophes.

Si quelqu'un entendait parler de choses dont il n'aurait jamais eu connaissance, même par une image ou une similitude, évidemment il ne saurait en avoir aucune notion précise. Par exemple : dites à une personne que dans une île lointaine se trouve un animal qu'elle n'a jamais vu ; si vous ne lui dépeignez pas certains traits de ressemblance que cet animal pourrait avoir avec d'autres, elle n'en concevra

aucune idée, malgré toutes vos descriptions. Voici un autre exemple encore plus facile à saisir, à mon avis : essayez de faire à un aveugle-né la définition de la couleur blanche ou jaune ; après tout ce que vous pourrez lui en dire, il n'en saura ni plus ni moins, n'ayant jamais vu ces couleurs, ni rien qui le mette à même de former un jugement sur ce point. Il pourra seulement entendre leur nom par l'ouïe et le retenir dans sa mémoire ; mais quant à leur forme et à leur figure, il lui sera impossible de les concevoir, à cause de sa cécité.

C'est ainsi, dans une certaine proportion, que la foi est à l'égard de l'âme. Elle nous propose des vérités que nous n’avons jamais entendues, jamais vues, ni en elles-mêmes, ni dans les objets qui nous en retracent l'image, et dont nous n'aurions pu avoir connaissance sans le secours de la révélation. La science naturelle ne nous fournit ici aucune lumière, puisque les vérités de la foi sont indépendantes des sens ; nous les apprenons par l'ouïe en soumettant aveuglément notre raison. *La foi vient de ce que nous entendons, et nous entendons par la parole de Jésus-Christ* (Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi, Rom., X, 17.), nous dit l'Apôtre des Gentils [St. Paul]. La foi est donc une science impossible à acquérir par les sens, elle naît de l'acquiescement de l'âme à ce que Dieu lui a révélé.

Sans nul doute la foi surpasse de beaucoup les comparaisons précédentes ; car non seulement cette vertu ne produit pas une connaissance évidente, mais elle excède tellement toutes les notions et toutes les sciences que la contemplation la plus parfaite peut à peine pénétrer dans ses profondeurs. Nous parvenons aux autres sciences par la lumière de l'entendement ; celle de la foi s'obtient plutôt en y renonçant par des motifs surnaturels, que la lumière de notre raison nous fait perdre. *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (Si non credideritis, non intelligetis. Is., VII, 9.), nous dit Isaïe. C'est donc précisément parce que la foi produit une nuit obscure dans l'âme, qu'elle éclaire ; plus elle la plonge

dans les ténèbres, plus elle lui communique de lumières. Ses splendeurs sont en raison directe de l'aveuglement qu'elle produit; car pour reprendre la pensée du Prophète : si vous ne croyez pas, c'est-à-dire si vous ne vous aveuglez pas, vous ne comprenez pas, ou, en d'autres termes, vous n'obtiendrez pas la lumière, ni la connaissance élevée et surnaturelle de la vérité.

La nuée qui séparait les enfants d'Israël des Égyptiens, au passage de la mer Rouge, est une belle figure de la foi. La sainte Écriture nous dit : *La nuée était ténébreuse et elle éclairait la nuit* (Erat nubes tenebrosa et illuminans noctem, Exod., XIV, 20.). Chose merveilleuse, elle était ténébreuse et elle éclairait la nuit ! Il en est vraiment ainsi de la foi; c'est une nuée obscure qui éclaire et illumine les ténèbres de l'âme. Celle-ci est elle-même une nuit, puisqu'en présence de la foi elle demeure aveuglée et privée de sa lumière naturelle.

L'homme, vivant dans les ténèbres, ne peut être illuminé d'une manière convenable que par d'autres ténèbres, selon l'enseignement du Psalmiste : *Le jour annonce au jour cette vérité, et la nuit en donne connaissance à la nuit* (Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Ps. XVIII, 3.). Le jour, c'est Dieu dans la béatitude, où il est un jour radieux pour les Anges et pour les âmes bienheureuses, devenues elles-mêmes comme des jours, dans le reflet de son ineffable lumière. Au sein de la gloire, il leur manifeste à découvert le Verbe, son Fils bien-aimé, principe de toute connaissance et de toute joie. La nuit, dans l'Eglise militante encore enveloppée de ténèbres, c'est la foi qui enseigne la véritable science à toute âme, qui est elle-même une nuit mystérieuse, privée d'un côté de sa lumière naturelle en face de la foi, et de l'autre ne jouissant pas de la vision béatifique de l’éternelle Sagesse.

Concluons par cette vérité que l'âme doit s'enfermer dans les ténèbres pour obtenir la lumière, et s'avancer sans relâche dans la voie de la perfection. Ainsi se vérifie cette parole de David dans un Psaume : *La nuit sera mon*

illumination dans mes délices (1) Et nox illuminatio mea In deliciis meis. Ps. CXXXVIII, 11.). C'est-à-dire la nuit de la foi sera mon guide, dans les délices de ma pure contemplation et de mon union avec Dieu.

CHAPITRE IV.

Attitude que l'âme doit conserver au milieu des ténèbres pour être sûrement guidée par la foi, jusqu'à une éminente contemplation. — Cette matière est traitée d'une manière générale dans ce chapitre.

J'espère avoir fait comprendre, du moins en partie, que la foi est une nuit obscure pour l'âme, et qu'il y a absolue nécessité pour cette dernière de rester dans l'obscurité, privée de sa lumière naturelle, afin d'être conduite par la foi jusqu'au sommet sublime de l'union. Néanmoins, pour atteindre cet heureux terme, il est à propos de particulariser la nature de cette obscurité qui doit la plonger dans les profondeurs de la foi. J'en parlerai donc dans ce chapitre d'une manière générale, et plus tard, avec le secours d'en haut, j'indiquerai en détail le moyen de se maintenir dans cette voie, sans crainte de s'égarer et d'entraver l'action d'un guide si sûr.

Pour marcher avec sécurité à la lueur du flambeau de la foi, l'âme doit fermer absolument les yeux dans la partie sensitive et inférieure qui l'incline vers les créatures, aussi bien que dans la partie raisonnable et supérieure, dont nous traitons actuellement, et qui a pour objet Dieu et toutes les choses spirituelles. Avant d'être transformée surnaturellement, il est certain que l'âme a besoin de s'anéantir dans les ténèbres, et de sortir des bornes de sa vie naturelle, sensitive et raisonnable. Surnaturel ne signifie-t-il pas précisément une chose élevée au-dessus du naturel ? Comme la transformation et l'union divine ne peuvent s'abaisser jusqu'aux sens, l'âme ne les obtiendra donc qu'à la seule condition d'un dénuement volontaire et total, du moins quant à l'affection et à la volonté. Alors, je vous le

demande, qui pourra entraver l'action de Dieu dans une âme ainsi dépouillée, abandonnée et anéantie ?

Même en jouissant des dons surnaturels, il faut s'en tenir vide, dégagé, et prendre uniquement la foi pour lumière, pour guide et pour appui. Son action étant bien supérieure aux opérations des sens, il ne faut s'attacher à rien de ce que l'on peut entendre, goûter, sentir ou imaginer, tout cela n'étant que des ténèbres propres à nous égarer ou à retarder notre marche.

Jamais l'âme ne parviendra à la science si sublime que nous enseigne la foi, à moins de se rendre comme tout à fait aveugle et de persévérer courageusement dans cette voie ténébreuse. Celui qui n'est pas entièrement aveugle s'abandonne à regret à la conduite de son guide, et dans son incapacité de juger les choses, tout chemin lui paraît bon. Agissant comme s'il y voyait clair, il court risque de s'égarer lui-même et d'égarer le guide sur lequel il a autorité. De même l'âme qui se fonde sur sa science, ses goûts ou ses sentiments, s'arrête dans le sentier de la montagne, ou s'en détourne ; car tous ces moyens, infiniment éloignés de l'Être de Dieu, n'ont aucune force pour l'entraîner dans la voie de la perfection. Elle s'égare faute d'un abandon total à la foi, son divin conducteur. Telle est la pensée de saint Paul : *Pour s’approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu* (Credere enim oportet accedendum ad Deum, qui est Hebr., XI, 6.). En d'autres termes : celui qui aspire à s'unir à Dieu ne doit pas tenir compte de ses connaissances, de ses sentiments, ou de son imagination ; mais il doit adhérer simplement par la foi à l'Essence divine, les conceptions les plus sublimes de l'intelligence humaine restant à une distance incommensurable des perfections de Dieu, et de ce que sa pure possession nous révélera un jour. '

L'œil n'a point vu, dit Isaïe, hors vous seul, ô mon Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment (Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti cxpectantibus te. Is. LXIV, 4.). Et saint Paul ajoute : *que l’œil na point vu, l’oreille n a point entendu*

et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment (Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominia ascendit quæ praeparavit Deus iis qui diligunt illum. I ad Cor. II, 9.). Donc, si l'âme prétend s'unir parfaitement ici-bas, par la grâce, à Celui à qui elle doit être unie par la gloire, dans cette autre vie, dont le grand Apôtre nous dit que l'œil de l'homme n'a rien vu, son oreille rien entendu, ni son cœur rien compris ; si donc, dis-je, l'âme veut arriver à cette union, par la grâce et par l'amour parfait, il est clair qu'elle doit se tenir dans l'obscurité relativement aux objets que les yeux perçoivent, que l'oreille entend, que l'imagination invente et dont le cœur s'éprend. Hélas ! au lieu d'aspirer à cette union élevée, combien l'âme s'en détourne, quand elle s'attache à quelque connaissance, à un sentiment, à une imagination, à un jugement, ou enfin à un acte de sa volonté propre, au lieu de tendre uniquement vers le dépouillement absolu d'elle-même. Nous l'avons vu, le but auquel l'âme aspire surpasse tout ce qu'elle peut connaître et goûter de plus élevé : aussi, pour y atteindre plus sûrement, doit-elle s'appliquer à ne rien savoir. Si l'on veut progresser dans ce chemin, il faut quitter sa voie, autrement dit aller droit au terme et laisser de côté le moyen pour entrer en Dieu qui n'a ni borne, ni mesure. Parvenue à ce degré, l'âme n'a plus ni mode particulier, ni manière d'agir propre ; je veux dire qu'elle ne s'attache plus à sa manière d'entendre, de goûter, de sentir, et ne peut même pas s'y attacher. Comme celui qui n'ayant rien, possède tout excellemment; ayant eu le courage de franchir, soit pour l'intérieur, soit pour l'extérieur, les bornes étroites de sa nature, elle entre à pleines voiles dans le surnaturel, dont les limites et les formes sont infinies, et renferment surabondamment toute espèce de mode.

Sachez-le, pour arriver à cet état si désirable, il faut sortir complètement de soi, c'est-à-dire abandonner le rien, pour posséder le tout sublime, qui est Dieu. L'âme, se soustrayant ainsi à toute influence spirituelle et temporelle, doit désirer

d'un immense désir ce bien qu'elle est impuissante à connaître en cette vie, ou à concevoir dans son cœur. Qu'elle laisse donc en arrière, tous les goûts sensibles, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre matériel, pour aspirer avec ardeur vers le souverain Bien au-dessus de tout sentiment. C'est précisément afin de recevoir plus librement cette divine plénitude, que le cœur doit rejeter toutes les satisfactions de la partie inférieure ou supérieure, satisfactions plus méprisables à ses jeux que le néant môme. Nous aurons plus loin l'occasion de développer cette matière.

Plus l'âme prête son attention à ce qu'elle peut entendre, goûter et imaginer, plus elle l'apprécie, et apporte conséquemment de retards à sa marche progressive vers le Bien suprême. Au contraire, moins elle se préoccupe de ce qu'elle peut posséder, plus elle se rapproche du souverain Bien, l'estime et par conséquent y adhère. Au milieu des ténèbres d'une foi obscure et tout à la fois lumineuse, l'âme s'avance ainsi à grands pas vers l'union. Indubitablement, si elle se servait de ses propres lumières, elle serait plus vite éblouie en présence de Dieu, que ne l'est celui dont le regard cherche à contempler en face l'éclatante splendeur du soleil. Notre divin Sauveur ne nous dit-il pas dans son Evangile : *Je suis venu en ce monde pour exercer un jugement, afin que ceux qui ne voient point voient, et que* ceux *qui voient demeurent aveugles* (In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident videant, et qui vident æeci fiant. Joan., IX, 39.). Paroles qui s'appliquent à la lettre à ce chemin spirituel, où l'âme doit se faire aveugle, relativement aux lumières de la nature et du jugement propre, pour être éclairée surnaturellement. Celle qui voudra s'arrêter à ses lumières particulières, se jettera dans des ténèbres d'autant plus profondes, et se détournera de la voie droite de l'union.

Pour éviter toute équivoque, il me semble utile de définir dans le chapitre suivant ce que nous appelons : union de l'âme avec Dieu ; le point une fois bien éclairci donnera

beaucoup de jour à ce que nous dirons ensuite. Bien que nous interrompions la suite de notre discours, le moment nous semble venu de traiter ce sujet. Le chapitre suivant sera donc comme une parenthèse, et nous recommencerons ensuite à traiter en particulier du rôle des trois puissances de l'âme, par rapport aux trois vertus théologales, dans cette seconde nuit spirituelle.

CHAPITRE V.

On explique au moyen d'une comparaison ce qu'est l'union de l'âme avec Dieu.

La matière de ce chapitre sera d'autant plus intelligible au lecteur que nous avons déjà abordé cette question. Au reste, je n'ai pas l'intention d'expliquer actuellement en détail en quoi consiste l'union de l'entendement, celle de la volonté ou de la mémoire ; ni d'établir une distinction entre l'union transitoire, l'union permanente des puissances ou enfin l'union consommée. Lorsque le moment sera venu de traiter de ces différents degrés d'union, l'explication viendra plus naturellement se joindre aux faits exposés. Je me bornerai simplement ici à parler de l'union totale et permanente, qui affecte la substance de l'âme et ses puissances. Dans la suite, s'il plaît à Dieu, nous parlerons de l'acte proprement dit, et nous expliquerons comment la vie humaine, si éphémère et si imparfaite, ne comporte pas l'union permanente dans les puissances, mais seulement une union transitoire.

Il faut savoir tout d'abord que Dieu demeure et réside substantiellement dans chaque âme, fût-ce même dans celle du plus grand pécheur. Cette sorte d'union ou de présence essentielle, que nous pouvons appeler de l'ordre naturel, existe toujours entre Dieu et les créatures ; c'est par elle qu'il leur conserve l'être, et sans cette présence, elles seraient annihilées et cesseraient d'exister. Ici, par l'union de l'âme avec Dieu il ne faut pas entendre cette union substantielle, par laquelle Dieu est toujours présent dans toutes les créatures, mais bien l'union et la transformation de l'âme en Dieu par l'amour. Cette dernière s'opère quand il y a ressemblance d'amour entre le Créateur et la créature; nous la nommerons, pour ce motif, union de ressemblance, comme l'autre s'appelle union essentielle ou substantielle.

Celle-ci est naturelle, l'autre est surnaturelle, et elle se consomme quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu, deviennent uniformes, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a dans l'une rien qui déplaise à l'autre. Tout ce qui faisait opposition à la volonté divine ayant été expulsé de l'âme, elle demeure transformée en Dieu par l'amour. Or, il ne s'agit pas uniquement de ce qui répugne à Dieu clans les actes, mais aussi dans les impulsions de l'âme. Il faut donc retrancher non seulement les actes d'imperfections volontaires, mais encore se défaire des tendances mauvaises. Tous les actes et toutes les perfections des créatures ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu, c'est en renonçant à toute affection pour le créé, à toute attache à ses actions et à sa capacité naturelle, c'est-à-dire à sa manière d'entendre, de goûter et de sentir, en un mot, c'est en rejetant tout ce qui est opposé à Dieu, que l'âme devient apte à recevoir sa ressemblance. Tout en elle étant devenu conforme à la volonté de Dieu, il ne reste donc plus d'obstacles à sa complète transformation.

A la vérité, Dieu, toujours présent dans l'âme,. lui donne et lui conserve l'être naturel ; néanmoins il ne lui communique pas toujours l'être surnaturel, qui n'est accordé qu'à l'amour et par une grâce toute particulière. Or toutes les âmes ne jouissent pas de la grâce divine, et celles mêmes qui ont ce bonheur ne l'ont pas dans un degré égal; le feu de l'amour embrase les unes plus que les autres. Suivant cette mesure. Dieu se communique davantage à celle qui est plus avancée dans l'amour, et dont la volonté est plus conforme à la sienne. La conformité est-elle parfaite, l'union et la transformation surnaturelle sont consommées. D'après cette doctrine, il est certain que plus une âme se penche vers la créature, et se confie en ses capacités naturelles, moins elle a d'aptitudes pour réaliser une telle union, puisque son action propre entrave celle de Dieu.

Qu'elle se hâte donc de rejeter au loin les oppositions naturelles qui existent entre elle et Dieu ; alors Celui dont la

charité communique la vie naturelle à l'âme par son Essence, lui communiquera la vie surnaturelle par sa grâce. Saint Jean nous dit: *Il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu à ceux qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu* (1, 13). C'est comme s'il disait : le pouvoir de devenir enfants de Dieu et de se transformer en lui est donné seulement à ceux qui ne sont pas nés du sang, c'est-à-dire des dispositions naturelles, ni de la volonté de la chair, c'est-à-dire du caprice de la nature, ni même de la volonté de l'homme. Et ici, par la volonté de l'homme on entend parler de toute manière humaine de juger et de comprendre selon la raison seule ; à aucun de ceux-ci il n'est donné de devenir de vrais enfants de Dieu. Ce bonheur est réservé à ceux qui sont nés de Dieu; en d'autres termes à ceux qui, morts volontairement au vieil homme, sont régénérés par la grâce, élevés jusqu'à la vie surnaturelle, et rendus participants de cette filiation divine, qui est le don suprême. *Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (Jean III, 5), ajoute le disciple bien-aimé dans un autre passage. Autrement dit : quiconque ne renaîtra pas du Saint-Esprit ne possédera jamais le royaume de Dieu, ou l'état de perfection. Or, renaître parfaitement du Saint-Esprit en cette vie, c'est se rendre semblable à Dieu par une pureté qui n'admet aucun mélange d'imperfection. Ainsi s'opère la pure transformation, non par l'union d'essence, mais par l'union de participation.

Prenons une comparaison pour éclairer notre sujet. Si un rayon de soleil vient frapper une vitre pleine de défauts ou couverte de vapeurs, il ne pourra ni la faire briller ni la pénétrer de sa lumière, comme il le ferait si le verre était pur et exempt de toutes ces taches ; le rayon la pénétrera d'autant moins qu'elle sera plus imparfaite. La faute n'en est pas au rayon, mais bien à la vitre ; car si elle était d'une entière limpidité, le rayon lui transmettrait sa lumière au point de la rendre elle-même semblable à un rayon, et

capable de projeter la même clarté. Et cependant la vitre, tout en se transformant ainsi, n'en conserve pas moins sa qualité distincte, et nous pouvons l'appeler un rayon ou une lumière par participation.

L'âme ressemble à ce cristal sur lequel rejaillit sans cesse la splendide lumière de l'Essence divine. Ainsi que nous l'avons expliqué, elle en a déjà reçu l'être naturel; mais, afin de se disposer à recevoir par amour la communication de l'être surnaturel, il faut qu'elle enlève toutes les taches et tous les voiles formés par les créatures, c'est-à-dire qu'elle tienne sa volonté parfaitement unie à celle de Dieu. Alors elle deviendra toute lumineuse et transformée en lui. En effet, l'amour implique le dépouillement complet et la séparation absolue de tout ce qui n'est pas Dieu. Lorsque l'âme est admise à la souveraine faveur de cette union, tout ce qui est à Dieu, devient un avec ce qui est à l'âme, par l'effet d'une merveilleuse transformation. En réalité, elle est Dieu par participation, bien qu'elle conserve son être naturel aussi distinct qu'auparavant, comme le cristal demeure distinct du rayon qui l’éclaire et la pénètre.

La disposition requise pour une telle union n'est donc pas de comprendre, de goûter, de sentir, ou de se former à l'aide des puissances naturelles une idée exacte de Dieu ; mais l'unique voie pour y arriver c'est la pureté et l'amour, c'est-à-dire l'entière soumission de la volonté et le dépouillement total en vue de Dieu seul. Il ne peut y avoir une entière transformation s'il n'y a une pureté parfaite. La lumière intérieure sera proportionnée à la pureté de l'âme ; mais, je le répète, l'union ne deviendra pas totale si l'âme n'est pas entièrement purifiée et dépouillée.

Une comparaison fera bien comprendre ce que je dis : figurez-vous un tableau excellent, achevé, merveilleux, rehaussé d'émaux d'un travail exquis, dont quelques-uns sont d'une perfection telle qu'on ne peut parvenir à en distinguer toute la finesse. Supposez quelqu'un dont la vue soit imparfaite ; il ne découvrira qu'en partie la délicatesse

du travail. Une autre personne qui aura une vue excellente y trouvera encore plus de perfection, et enfin celle dont la puissance visuelle sera le plus développée y apercevra plus de beautés. Il y a tant de merveilles à admirer dans ce tableau qu'il en reste toujours de nouvelles à découvrir. Ainsi en est-il, pouvons-nous dire, des âmes par rapport à Dieu dans cet admirable état d'illumination ou de transformation. L'union d'amour renferme de nombreux degrés, qui varient selon la capacité plus ou moins grande de l'âme, et la mesure des grâces accordées par le Seigneur à chacune. La même différence existe parmi les bienheureux dans le ciel ; les uns jouissent de Dieu plus parfaitement que les autres ; cependant tous le voient, tous sont heureux et satisfaits, parce que leur capacité se mesure à la somme plus ou moins grande de leurs mérites. Nous rencontrons parfois, durant le pèlerinage de cette vie, des âmes jouissant d'une égale paix et d'une égale tranquillité dans leur état de perfection ; toutefois l'une pourra avoir atteint un degré d'union plus élevé que l'autre et chacune pourtant sera également satisfaite selon ses dispositions et la connaissance qu'elle a de Dieu. Mais l'âme dont la pureté ne répond pas aux lumières et aux miséricordieux desseins du Seigneur sur elle, ne parviendra jamais à jouir de la véritable paix et d'une entière satisfaction, car elle n'a pas fait dans ses puissances le travail de dépouillement et de vide requis pour cette pure et simple union.

CHAPITRE VI.

Comment les trois vertus théologales doivent perfectionner les trois puissances de l'âme. — Comment elles doivent les établir dans le vide et les ténèbres. — Citation à ce sujet de deux autorités, l'une de saint Luc et l'autre d'Isaïe.

Ayant à parler du moyen d'introduire les trois puissances de l'âme : l'entendement, la mémoire et la volonté, dans la nuit spirituelle qui les conduira à l'union divine, il est à propos de consacrer tout d'abord ce chapitre aux trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La foi produit le vide et l'obscurité dans l'entendement, l'espérance dans la mémoire, et la charité dans la volonté. Nous exposerons successivement comment l'entendement doit se perfectionner dans l'obscurité de la foi; comment l'espérance dispose la mémoire à faire le vide en elle ; enfin comment la volonté doit entrer dans la privation et le dépouillement de toute affection pour s'unir à Dieu.

Cela fait, on verra clairement combien il importe à toute âme qui veut avancer avec sécurité dans le chemin spirituel, de s'appuyer sur ces trois vertus qui la dégagent si parfaitement de toutes les choses créées. Nous le répétons encore, l'âme en cette vie ne s'unit à Dieu par rien de ce que les sens peuvent lui donner à entendre, à goûter ou à imaginer ; mais elle s'y unit dans l'entendement par la foi, dans la mémoire par l'espérance. Cette vertu produisant l'oubli et le vide de toutes les choses caduques et temporelles, donne à l'âme la facilité de se conserver tout entière pour le souverain Bien qu'elle espère ; elle peut donc se rapporter à la mémoire, quoiqu'elle réside dans la volonté. Enfin l'âme s'y unit par l'amour qui touche directement à la volonté.

Ces trois vertus opèrent ainsi le vide dans les puissances ; la foi prive l'entendement de ses connaissances, en lui révélant des vérités qu'il est impuissant à saisir par sa raison et sa lumière naturelle. Saint Paul ne nous dit-il pas à cette occasion : *La foi est le fondement des choses que l'on espère ?* (Hebr., XI, I.) L'entendement acquiesce à ces vérités avec fermeté et certitude, sans, en avoir une connaissance claire et évidente, parce que, si elles étaient manifestes, il n'y aurait plus de foi. En effet, les vérités que cette vertu nous propose sont certaines, mais toujours enveloppées dune mystérieuse obscurité. De même, l'espérance place la mémoire dans le vide et les ténèbres par rapport aux choses de la terre et du ciel ; ceci n'est pas douteux, car l'espérance se porte toujours sur ce qui n'est pas en notre possession ; nous n'espérons plus ce dont nous jouissons. *L'espérance d'un bien qui se voit n'est plus espérance, dit saint Paul ; ce que l'on voit, c'est-à-dire ce que l'on possède, comment l'espère-t-on?* (Rom., VIII, 24.). Cette vertu opère donc aussi le vide, en s'exerçant non sur le bien dont nous jouissons, mais sur celui que nous n'avons point. La charité produit également le vide et le dépouillement dans la volonté ; l'obligation qu'elle nous impose d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ne peut s'accomplir sans dégager nos affections de tous les biens spirituels et temporels, pour les concentrer en Dieu seul. Notre-Seigneur Jésus-Christ nous dit par saint Luc : *Quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède, par la volonté, ne peut être mon disciple* (Luc, XIV, 33). Donc, en résumé, les trois vertus théologales établissent l'âme dans les ténèbres et le vide absolu.

Il est bon d'appliquer à ce sujet la parabole, rapportée par le même Evangéliste, de cet homme qui vint au milieu de la nuit demander trois pains à son ami (Quis vestrum habebit amicum, et ibit ad illum media nocte, et dicet illi : Amice, commoda mihi très panes. S. Luc, XI, 5.). Ces pains sont le symbole des trois vertus théologales ; c'est, en effet, au milieu de la nuit que nous les sollicitons, c'est-à-dire que la perfection de ces trois vertus

s'acquiert lorsque les puissances de l'âme sont dans l'obscurité.

Au chapitre VI d'Isaïe, nous lisons que les deux Séraphins entrevus par le Prophète de chaque côté du trône de Dieu avaient chacun six ailes. Deux de ces ailes servaient à voiler leurs pieds, ce qui signifie l'abnégation et le dénuement de la volonté à l'égard de toutes choses. Ils se voilaient la face avec deux autres ailes, ce qui figure l'obscurité de l'entendement en présence de Dieu. Enfin, ils se servaient des deux dernières pour voler (Seraphim stabant super illud, sex alæ uni et sex alæ alteri. Duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Is., VI, 2.) : c'est l'image de l'espérance qui doit s'élever vers les choses que l'on ne possède pas, en planant au-dessus de tout ce dont on peut jouir en dehors de Dieu. Efforçons-nous donc de disposer les trois puissances de notre âme, parle dépouillement et le vide absolu, à recevoir la plénitude de ces trois vertus ; vivifions l'entendement par la foi, dépouillons la mémoire de toutes ses possessions par l'espérance, et affermissons la volonté par la charité.

Telle est la nuit spirituelle que nous avons appelée active, à cause des efforts réitérés que l'âme fait pour y entrer. Après avoir indiqué, dans la nuit des sens, le moyen de dégager les puissances sensitives de l'affection aux objets sensibles, pour faciliter à l'âme le passage de l'état naturel à l'état surnaturel, c'est-à-dire à la vie de la foi, nous expliquerons maintenant, avec l'aide de Dieu, la manière de dépouiller et de purifier les puissances spirituelles dans la nuit de l'esprit. Nous dirons ensuite comment elles doivent se maintenir dans les ténèbres produites par ces trois vertus, dont l'exercice prédispose infailliblement l'âme à s'unir à Dieu. Les ombres de cette nuit nous mettent à l'abri des ruses du démon, de l'illusion de l'amour-propre et de toutes ses ramifications. Ces tromperies subtiles sont la cause malheureusement trop fréquente des retardements de l'âme dans la voie de l'union. Faute de n'avoir pas pris pour y

arriver le chemin le plus court et le plus direct ; en d'autres termes, de n'avoir pas su se dégager d'elle-même, ni rester sous la dépendance de ces trois vertus, jamais elle ne parviendra à posséder l'excellence de ce bien spirituel dans toute sa pureté. Je prie le lecteur de remarquer que je m'adresse ici spécialement à ceux qui sont déjà entrés dans la voie contemplative. Plus tard, je donnerai aux commençants des instructions plus détaillées conformes à leurs besoins.

CHAPITRE VII

Combien est étroit le sentier qui conduit à la vie. — Combien il faut être libre et dégagé de tout pour y marcher. — Du dépouillement de l'entendement.

Le sujet que j'aborde exigerait une science plus profonde et un esprit plus élevé que le mien. Il s'agit de faire comprendre aux âmes spirituelles combien est étroit le chemin que notre divin Sauveur affirme conduire à la vie. Une fois bien convaincues de cette vérité, elles ne s'étonneront pas du vide et du dépouillement dans lesquels toutes leurs facultés doivent demeurer pendant cette nuit.

Prêtons une sérieuse attention aux paroles que Notre-Seigneur nous adresse par saint Matthieu : paroles dont nous allons faire l'application à cette nuit obscure, et à cette voie sublime de la perfection : *Combien la porte de la vie est étroite, combien la voie qui y mène est resserrée, et qu'il y en a peu qui la trouvent* (S. Matlh., VII, 14) ! Le poids et la force de cette expression : *combien*, est très digne de remarque ; c'est comme si le Seigneur eût voulu dire : en vérité, la voie est bien étroite, et plus que vous ne le pensez. Notons encore que le Sauveur dit premièrement : la porte est étroite, pour nous insinuer que l'âme désireuse d'entrer par cette porte du Christ, qui est le commencement de la voie, doit d'abord réduire et dépouiller sa volonté, par rapport à toutes les choses sensibles et temporelles, les dominant toutes par son amour pour Dieu. Ce travail est le fruit de la nuit des sens, dont nous avons déjà parlé. Le divin Maître ajoute : la voie qui y mène, c'est-à-dire la voie de la perfection, est resserrée, pour nous apprendre qu'il ne suffit pas à l'âme d'entrer par la porte étroite en abandonnant tout le sensible, mais en outre que, pour faire de rapides progrès, elle doit s'affranchir et se désapproprier de tous les biens où la partie spirituelle pourrait se complaire. Les mots de porte étroite peuvent s'appliquer à la partie sensitive de l'homme, comme ceux de voie resserrée s'entendent de la

partie raisonnable et spirituelle. Pourquoi si peu d'âmes trouvent-elles l'accès de la porte étroite ? C'est qu'il y en a fort peu aussi qui veulent entrer dans le vide et le dénuement complets de l'esprit.

Le sentier de la perfection est étroit et escarpé, parce qu'il tend vers le sommet de cette sublime montagne. Il exige donc des voyageurs qui ne portent aucune charge dont le poids les entraîne vers le bas, et ne souffrent aucun obstacle qui les entrave dans leur ascension. Dieu seul étant l'objet de leurs recherches et de leurs aspirations, doit être aussi le seul terme de leurs désirs. Il ne suffit pas d'être dégagé de tout ce qui vient de la part des créatures ; mais il faut s'affranchir et se dépouiller totalement au point de vue des facultés spirituelles. Notre-Seigneur nous introduit lui-même dans cette voie, en nous donnant par saint Marc une doctrine admirable, mais, si j'ose le dire, d'autant moins pratiquée qu'elle est plus nécessaire. Elle est si utile et vient si bien à propos ici, que je vais la rapporter et l'expliquer dans le sens littéral et spirituel : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car celui qui voudra sauver son âme la perdra, et celui qui la perdra pour l'amour de moi … la sauvera* (Si quis vult me sequi, deneget semetipsum et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam ; qui autem perdiderit animam suam propter me... salvam faciet eam. S. Marc. ,VIII 34.35.).

Ah! qui pourrait faire comprendre, aimer et pratiquer tout ce que renferme cette leçon si sublime de renoncement à soi-même ! Combien il est désirable que les hommes spirituels apprennent la conduite qu'ils doivent tenir en ce chemin ; conduite toute différente de celle qu'un grand nombre d'entre eux s'imaginent être la bonne ! D'après l'opinion des uns, il suffit de réformer ses habitudes et d'embrasser une retraite quelconque ; d'autres se contentent de pratiquer jusqu'à un certain point les vertus, de faire oraison et de se mortifier. Mais ni les uns ni les

autres ne s'adonnent au véritable détachement et à la pauvreté d'esprit, au renoncement et à la pureté intérieure, dont le Seigneur nous montre ici la nécessité absolue. Bien loin de là, ils cherchent encore à nourrir et à flatter la nature par des consolations sensibles, au lieu de lui retrancher toute satisfaction pour l'amour de Dieu. Pour eux, c'est assez de la mortifier dans les choses du monde, ils ne veulent pas l'anéantir complètement, ni lui refuser toute recherche spirituelle. Aussi fuient-ils comme la mort la pratique de cette vertu solide, qui est le renoncement aux douceurs célestes. Ils repoussent la sécheresse, le dégoût, le travail, autrement dit la croix purement intérieure et la pauvreté d'esprit, qui rendraient leur vie conforme à celle de Jésus-Christ. Voulez savoir où vont leurs aspirations ? Vers les jouissances, les suaves communications et le ravissement en Dieu; or ce n'est point là pratiquer l'abnégation de soi-même, ni la nudité d'esprit, mais entretenir l'avidité spirituelle. Ces personnes se déclarent ainsi les ennemis de la croix de Jésus-Christ. Au contraire, l'homme vraiment spirituel recherche en Dieu l'amertume et non les délices ; il préfère la souffrance à la consolation, la privation de tout bien à la jouissance, les sécheresses et les afflictions aux douces communications du Ciel, bien persuadé que c'est là suivre le Christ et se renoncer soi-même. Agir différemment, c'est se rechercher soi-même en Dieu, c'est s'attacher aux présents et aux faveurs de Dieu, ce qui est diamétralement opposé à l'amour vrai. Chercher Dieu purement, c'est non seulement se priver de tout plaisir, mais c'est encore se porter à choisir pour l'amour du Christ tout ce qu'il y a. de moins attrayant soit dans le service de Dieu, soit dans les communications avec le monde. Tel est vraiment l'amour divin.

Oh ! qui pourra faire comprendre jusqu'où Dieu veut que nous portions ce renoncement ! Ne doit-il pas être semblable à une mort, à un anéantissement de la volonté qui regarde le temps, la nature et même les biens de l'ordre spirituel ?

Voilà en quoi consiste le véritable avancement. Notre-Seigneur nous le prouve par cet enseignement : celui qui voudra sauver son âme la perdra, c'est-à-dire, celui qui recherchera avec attache la possession d'un bien quelconque, en sera privé. Au contraire, celui qui perdra son âme pour moi, la gagnera, ou pour mieux dire : celui qui renoncera pour le Christ à tous les désirs de sa volonté, et donnera la préférence aux amertumes de la croix, celui-là accomplira le précepte du Sauveur dans l'Évangile de saint Jean : *Il faut haïr son âme* (Qui odit animam suam. S. Joan., XII, 25.), et la gagnera infailliblement. La même doctrine fut donnée aux deux fils de Zébédée, qui demandaient d'être assis à la droite et à la gauche de leur divin Maître. Au lieu de condescendre à leur ambitieuse sollicitation, il leur offrit, comme une faveur plus certaine et plus précieuse que la jouissance de tous les biens, de partager le calice qu'il devait boire lui-même (S. Matth., XX, 21, 22.).

Or ce calice, c'est la mort de la nature, la destruction de ses goûts, de ses sentiments, de ses attraits au point de vue de la partie sensitive et de la partie spirituelle. De la sorte, non seulement l'âme se désappropriera d'elle-même dans chacune de ses parties, mais encore elle ne rencontrera pas d'obstacles du côté de l'esprit pour entrer dans la voie étroite, et gravir le sentier abrupt de la perfection, où il n'y a place que pour l'abnégation prescrite par Jésus-Christ. Appuyée sur la croix comme sur un bâton de voyage, l'âme monte aisément, et trouve de merveilleuses douceurs à l'ombre même delà croix. *Mon joug, est-il rapporté en saint Matthieu, est doux et mon fardeau est léger* (S. Matth., XI, 30.). En effet, si l'homme s'assujettit généreusement à porter cette croix, et si sa volonté se détermine à choisir en toute rencontre, et à supporter avec une virile énergie tous les travaux pour Dieu, il y trouvera un véritable allégement et une suavité ineffable. Ainsi, libre de tout désir frivole, il gravira rapidement les pentes escarpées de la montagne.

Mais s'il prétend posséder et s'approprier les biens spirituels ou temporels, il n'atteindra jamais ses bienheureuses cimes.

Quel n'est pas mon désir de persuader aux âmes spirituelles que cette voie divine ne consiste pas dans la multiplicité des considérations, des moyens, ou des consolations, utiles cependant aux commençants. L'unique nécessaire est de savoir se renoncer sincèrement, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, et de se vouer pour le Christ à la souffrance et à l'anéantissement le plus complet. C'est là l'exercice par excellence, où tous les autres sont éminemment compris, et dont on retire d'incalculables profits. Comme c'est la racine et le résumé des vertus, si on le néglige pour s'appliquer à d'autres pratiques, on prend l'accessoire pour le principal, et l'âme reste stationnaire, eût-elle d'ailleurs de très sublimes considérations et des communications fréquentes avec Dieu. Il n'y a de progrès réel que dans l'imitation du Christ qui nous dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie, personne ne vient au Père que par moi* (Ego sum via, veritas et vita : nemo venit ad Patrem nisi per me. S. Joan., XIV, 6.). Il ajoute encore : *Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi il sera sauvé* (Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur. S, Joan., XII, IX.). Donc si une âme voulait suivre une voie douce et facile, en s'éloignant des exemples de Jésus-Christ, quelle qu'elle fût d'ailleurs, je ne tiendrais pas son esprit pour bon.

Je le répète, le Christ est la voie; entrer dans cette voie, c'est mourir à notre nature au double point de vue des sens et de l'esprit. Je vais maintenant expliquer comment ce résultat peut s'obtenir à l'imitation du Christ, notre modèle et notre lumière. Quant au premier genre d'immolation, il est certain que Notre-Seigneur durant le cours de sa vie mourut spirituellement aux choses sensibles ; il y mourut naturellement sur le Calvaire dans le plus absolu dénûment : l*e Fils de l'homme n'a pas eu où reposer sa tête* (Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet. S. Matth., VIII, 20.). En second lieu, il est manifeste que ses derniers instants son âme, comme

anéantie et délaissée de son Père, fut abandonnée sans consolation à toutes les amertumes d'une profonde sécheresse. Aussi s'écria-t-il sur la croix : *Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'avez-vous abandonné* (Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? S. Matth., XXVII, 46.)? Ce fut là le plus grand délaissement sensible de sa vie, et à ce moment s'accomplit une œuvre plus grande que toutes les merveilles et tous les miracles qu'il avait déjà opérés : la réconciliation du genre humain avec Dieu par la grâce, et l'union de la créature avec son Créateur par l'amour.

Or, remarquez-le, c'est précisément à l’heure des plus grands anéantissements du Sauveur qu’il acquitta entièrement la dette de l'homme perverti, et effectua notre rédemption. Sa réputation était réduite à rien aux yeux des hommes, qui le voyant mourir sur le bois de la croix, loin de l'estimer lui prodiguaient l'outrage et l'insulte ; son esprit était également en proie au délaissement par la privation des joies et des témoignages de tendresse qu'il recevait de son Père. David prophétisant cette scène lugubre dit en son nom : *J’ai été réduit au néant et dans la dernière ignorance* (Ad nihilum redactus sum et nescivi. Ps. LXXII, 22).

Le disciple fidèle aura ainsi l'intelligence du sens mystérieux de cette porte, de cette voie qui ne sont autres que le Christ, médiateur entre lui et Dieu. Qu'il le sache bien, plus il anéantira pour Dieu ses facultés sensitives et ses facultés spirituelles, plus il s'unira à lui et opérera de grandes œuvres. Enfin, parvenu à cet anéantissement, qui est le suprême degré de l'humilité, l'union sera consommée. C'est l'état le plus élevé auquel l'âme puisse prétendre en cette vie ; il ne consiste pas en jouissances, en satisfactions, ni en sentiments spirituels, mais dans une mort. crucifiante pour les sens et pour l'esprit, à l'intérieur et l'extérieur.

Je ne veux pas m'étendre plus longuement sur ce point, et cependant je ne voudrais jamais cesser d'en parler, sachant bien que Jésus-Christ est trop peu aimé de ceux-là même qui se disent ses amis. En effet, ne les voit-on pas chercher en

lui leurs goûts et leurs consolations, s'aimer beaucoup eux-mêmes, et fuir les amertumes et les anéantissements de la croix qu'ils devraient embrasser pour son amour ? Quant à ceux qui se vantent de n'être pas du nombre de ses amis, ces grands docteurs, ces puissants seigneurs absorbés dans les prétentions et les honneurs du siècle, ceux-là, nous pouvons le dire, au sein de leur opulence ne connaissent pas le Christ, et leur mort, si bonne qu'elle puisse paraître, sera pleine d'angoisse. Il n'est pas question d'eux dans cet ouvrage, mais il en sera fait mention au jour du jugement ;car c'était à eux tout d'abord que s'adressaient ces enseignements divins, puisque par leur science et par leurs dignités, ils auraient dû donner l'exemple aux autres.

Occupons-nous maintenant des âmes spirituelles, et spécialement de celles qui sont plus favorisées de Dieu, dans cet état de contemplation. Hâtons-nous de dire comment la foi doit les conduire vers Dieu et les purifier, pour les disposer par une sévère mortification à entrer dans cet étroit sentier de la contemplation obscure.

CHAPITRE VIII.

Aucune créature, aucune connaissance intellectuelle ne peut servir de moyen prochain à l'entendement pour parvenir à la divine union. — Aperçu général sur cette matière.

Avant de parler de la foi, qui est le moyen par excellence pour s'unir à Dieu, il faut prouver comment nulle chose créée, nulle conception naturelle, ne peut servir à l'entendement de moyen immédiat pour l'union ; comment toutes les connaissances qu'il peut acquérir, lui sont plutôt une entrave qu'un secours, s'il veut s'y attacher.

Dans ce chapitre, nous établirons cette vérité en thèse générale, nous réservant d'entrer plus tard dans le détail des notions que l'entendement peut acquérir, par tous les sens intérieurs ou extérieurs. Nous signalerons également les dommages que causent toutes ces connaissances, et les obstacles qu'elles apportent à l'unique moyen, qui est la foi.

Selon les règles de la philosophie, tous les moyens doivent être proportionnés à la fin, et avoir avec elle quelque analogie. Par exemple : une personne veut se rendre dans une ville, elle doit nécessairement suivre la route, qui est le moyen pour y arriver. Ou bien encore, pour faire prendre feu à du bois, il est indispensable de le préparer à la combustion par la chaleur. En employant un moyen contraire à celui qui lui est propre, tel par exemple que l'air, l'eau ou la terre, on n'obtiendra jamais la transformation du bois en feu. De même, pour consommer l'union de l'entendement avec Dieu, autant que cela est possible ici-bas, il faut absolument employer le moyen direct et le seul qui soit en rapport avec Dieu.

Or, parmi toutes les créatures supérieures ou inférieures, il n'en est aucune qui se rapproche de Dieu, ni qui soit d'une

essence semblable à la sienne. Les théologiens disent, il est vrai, que toutes ont une certaine relation avec Dieu et portent quelques vestiges de son Être, les unes plus, les autres moins, selon leur degré d'excellence ; néanmoins entre Dieu et elles, il n'y a aucun rapport, ni aucune similitude d'essence. Bien plus, une distance infinie sépare son Être divin de leur être borné. Voilà pourquoi les créatures de l'ordre céleste, ou terrestre, ne sauraient aider l'entendement à s'unir parfaitement avec Dieu, puisqu'elles n'ont pas une analogie suffisante avec le Créateur. David parlant de la cour céleste dit : *Entre tous les dieux,* c'est-à-dire parmi les saints Anges et les âmes bienheureuses, *il n'y en a point, Seigneur, qui vous soit semblable* (Ps. LXXXV, 8.). *O Dieu !* s'écrie-t-il ailleurs, *vos voies sont toutes dans la sainteté ! Quel est le Dieu aussi grand que notre Dieu* (Ps. LXXVI, 14.) ? C'est comme si le Psalmiste disait : la voie qui conduit à vous, Seigneur, est sainte, et cette voie c'est la pureté de la foi. Demander s'il est un Dieu aussi grand que le nôtre, c'est dire : ou trouver un saint tellement exalté en gloire, ou un Ange d'une hiérarchie tellement élevée, qu'il puisse être comparable à votre grandeur, et nous servir de degré pour parvenir jusqu'à vous, ô Seigneur ? Le même Prophète ajoute : *Parce que le Seigneur est très élevé, il voit de haut les choses d'en bas, et c'est de loin encore qu'il regarde les choses élevées* (Ps, CXXXVII, 6.). Le Très-Haut dans son élévation suprême considère en effet les choses de la terre comme très viles, comparées à son Être infini ; et les choses plus hautes, à savoir les créatures célestes, il les voit encore infiniment éloignées de son Être. En un mot, toutes les créatures sont impuissantes à préparer immédiatement l'âme à l'union divine.

Rien, absolument rien de ce que l'imagination peut se représenter, l'entendement concevoir et la volonté goûter en ce monde, n'est un moyen propre à conduire l'âme à cette sublime union. Au point de vue naturel, l'intelligence ne perçoit les objets que sous des formes et des espèces

sensibles, lesquelles, nous le répétons, ne contribuent pas efficacement à l'union qui est spirituelle et divine. Si nous parlons au point de vue surnaturel, tel qu'il peut exister en cette vie, l'entendement enfermé dans la prison du corps, manque de la capacité et des dispositions voulues pour concevoir une idée nette et précise de Dieu. Cette connaissance lumineuse est incompatible avec la région ténébreuse d'ici-bas ; il faut nécessairement ou mourir, ou renoncer à sa possession.

Aussi Dieu dit à Moïse : *L'homme ne saurait me voir et vivre* (Non enim videbit me homo et vivet. Exod., XXXIII, 20.). *Nul n'a jamais vu Dieu* (Deum nemo vidit unquam. S. Joan., I, 18), affirme saint Jean. Saint Paul ajoute après Isaïe : *L'œil ne l'a point vu, l'oreille ne l'a point entendu, et le cœur de l'homme ne l'a pas compris* (Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. I ad Cor., II, 9.). Moïse n'osa pas fixer le buisson ardent où Dieu manifestait sa présence (Tremefactus autem Moyses, non audebat considerare. Act., VII, 32.), persuadé que son entendement n'était pas capable de se former une idée digne de la Divinité, et cependant cette crainte même révélait le sentiment profond qu'il en avait conçu. Enfin notre Père saint Èlie ne se couvrit-il pas le visage devant la face du Seigneur, sur la montagne d'Horeb (Quod cum audisset Elias, operuit vultum suum pallio. III Reg., XIX, 13.), symbole de l'aveuglement de l'intellect, qui n'osait pas considérer un objet si sublime, convaincu qu'il était jusqu'à l'évidence, que toutes ses conceptions particulières étaient très éloignées de Dieu, et tout à fait hors de proportion avec lui. Par conséquent, nulle connaissance, nulle appréciation, ne sauraient en cette vie mortelle servir à l'âme de moyen assez prochain pour parvenir à l'admirable union de l'amour.

Le prophète Isaïe nous le fait merveilleusement comprendre : *A qui donc ferez-vous ressembler Dieu ? Et quelle image en tracerez-vous ? Celui qui travaille le fer en a-t-il coulé l'image ? Ou bien celui qui travaille, l'or en a-t-il fait une statue d'or y et celui qui travaille l'argent l'a-t-il*

représenté avec des lames d'argent (Cui ergo similem fecisti Deum ? aut quem imaginem ponetis ei ? Numquid sculptile conflavit faber, aut aurifex auro figuravit illud, et laminis argenteis argentarius ? Is., XL, 18, 19.) ? Par l'ouvrier qui travaille le fer, on veut dire l'entendement, dont l'office particulier est de former les connaissances, et de les dépouiller du fer des espèces représentatives et des formes matérielles. L'orfèvre signifie la volonté, qui a la faculté de recevoir l'impression et le sentiment des délices, procurées par l'or de l'amour. L'argentier, impuissant à représenter Dieu avec des lames d'argent, désigne la mémoire et l'imagination, dont on peut assurément comparer les idées et les représentations aux lames d'argent. Et le tout se résume ainsi : l'entendement avec ses connaissances ne pourra se faire une idée tant soit peu rapprochée de Dieu ; la volonté ne saura goûter de délices, ni de suavités comparables à la vraie douceur qui est Dieu ; enfin la mémoire ne fournira à l'imagination aucune figure qui le reproduise dignement. Pour recevoir avec plus de plénitude l'illumination du rayon divin, l'intellect doit renoncer a ses propres lumières, et préférer une profonde obscurité à l'acquisition de toute espèce de connaissances. C'est pourquoi la contemplation par laquelle Dieu éclaire l'esprit se nomme théologie mystique, ou sagesse secrète de Dieu ; elle est cachée même à l’esprit qui la reçoit. Saint Denis l'appelle un rayon de ténèbres, et le prophète Baruch dit : *Ils n'ont pas connu la voie de la sagesse et n'ont pu en découvrir les sentiers* (Viam autem sapientiæ rescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus. Bar., III, 23.). Pour marcher dans ses sentiers et s'unir à Dieu, il est donc rigoureusement nécessaire de devenir volontairement aveugle par rapport à toutes les autres voies.

D'après Aristote notre entendement est aveuglé en présence de la lumière divine, qui est pour nous une complète obscurité, comme les chauves-souris le sont en face du soleil. Ce philosophe ajoute que plus les choses de Dieu sont élevées et manifestes en elles-mêmes, plus elles

nous sont incompréhensibles et obscures. Au témoignage de l'Apôtre, la grandeur de Dieu est ce qu'il y a de plus inaccessible à l'homme.

Nous n'achèverions pas ce sujet, s'il fallait énumérer toutes les autorités et les raisons qui prouvent à l'envi l'insuffisance des créatures et des conceptions de l'intelligence humaine, pour s'élever jusqu'à l'Être infini de ce Seigneur tout puissant. Loin de là, si l'entendement voulait user de tous ces secours, ou de quelqu'un d'entre eux, comme d'un moyen prochain à l'union, il y rencontrerait de nombreux obstacles et s'exposerait à une foule d'erreurs et d'illusions, dans l'ascension de cette montagne mystique.

CHAPITRE IX.

Comment la foi est à l'entendement le moyen prochain et le mieux proportionné pour acquérir l'union de l'amour divin. Preuves tirées de l'autorité et des exemples de la sainte Écriture.

Le lecteur est convaincu maintenant, je l’espère, de la nécessité pour l'entendement d'être purifié et dégagé de tout ce qui peut frapper les sens, vide de toute connaissance distincte, dans le silence et le repos de son activité naturelle pour s'établir solidement dans la foi, seule préparation prochaine et efficace pour l'union. En effet, l'objet de la vision béatifique ou l'objet de la foi est le même ; toute la différence consiste à voir Dieu obscurément dans l'une et à le contempler sans nuages dans l'autre. Dieu est infini, la foi nous le propose infini ; il est Trinité en personne et unité en nature, et c'est dans l'unité de ses trois personnes qu'elle l'offre à nos adorations. Ainsi sa souveraineté se découvre dans une lumière divine au-dessus de toute intelligence, et l'union de l'âme est en raison directe de la grandeur de sa foi.

Saint Paul exprimait la même vérité dans le texte cité plus haut : *pour s’approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu* (Cerdere enim oportet accedentem ad Deum quia est. Hebr., XI, 6.). Autrement dit, l'entendement se dirige vers Dieu et s'unit à lui au milieu des ténèbres d'une foi nue. Le Très-Haut est caché sous cette mystérieuse obscurité, selon les paroles du roi David : *Un nuage obscur est sous ses pieds et il est monté sur les Chérubins, et il s’est envolé ; il a volé sur les ailes des vents. Il a choisi sa retraite dans les ténèbres, il a établi autour de lui comme une tente l’eau ténébreuse des nuées du ciel* (Et caligo sub pedibus ejus. Et ascendit super Cherubim, et volavit ; volavit super pennas ventorum. Et posuit tenebras

latibulum suum ; in circuitu ejus tabernaculum ejus, tenebrosa aqua in nubibus aeris. Ps. XVII, 10.). Ce nuage obscur sous les pieds, sa retraite placée au sein des ténèbres, sa tente formée par des nuées ténébreuses, dénotent l'obscurité de la foi dans laquelle le Seigneur se dérobe aux regards de l'âme. Le Psalmiste en ajoutant : il est monté sur les Chérubins, et il a volé sur les ailes des vents, nous insinue qu'il plane au-dessus de toute intelligence, car les Chérubins signifient des esprits auxquels il est donné de voir et de contempler, et les ailes des vents désignent les connaissances, les conceptions subtiles et élevées de l'intellect. Comme l'Essence divine les domine tous sans exception, elle est inaccessible à toute créature.

La sainte Écriture nous en offre une figure. Lorsque Salomon eut achevé la construction du Temple, Dieu y descendit dans une nuée et remplit le lieu saint d'une telle obscurité, que les enfants d'Israël ne pouvaient plus rien distinguer; Salomon s'écria alors : *Le Seigneur a promis de demeurer dans une nuée* (Dominus dixit ut habitaret in nebula. III Reg., VIII 12.). Il apparut également à Moïse sur la montagne enveloppé d'un nuage (Ait ei Dominus : Jam nunc veniam ad te in caligine nubis Exod., XIX, 9.). Enfin toutes les fois que Dieu daigna se communiquer sensiblement aux hommes, ce fut sous le voile des ténèbres, ainsi qu'on peut le constater encore au livre de Job, où il est écrit que le Seigneur parla à Job du milieu d’un tourbillon (Respondens autem Dominus Job de turbine dixit. Job, XXXVIII, 1, Id., XL., 1). Ces différents genres de ténèbres représentent l'obscurité de la foi dont la Divinité s'environne pour se manifester à l'âme. Un jour ces voiles se déchireront ; alors, dit saint Paul, tout ce qui est imparfait, c'est-à-dire l'obscurité de la foi, sera aboli, et nous serons dans l’état parfait (Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. I ad Cor., XIII, 10.), en d'autres termes, nous serons rendus participants des splendeurs divines. En se disposant à l'attaque de Jéricho, tous les soldats de l'armée de Gédéon portaient dans des vases d'argile des torches allumées, dont

la lumière ne se répandit que lorsque ces vases furent brisés (Dedit tubas in manibus eorum, lagenasque vacuas ac lampades in medio lagenarum. Judic, VII, 16.). La foi, dont ils sont ici la figure, renferme en elle la clarté divine, c'est-à-dire la vérité essentielle qui est Dieu même ; au terme de cette vie mortelle, le vase de la foi sera brisé, et c'est alors seulement qu'apparaîtront la lumière et la gloire de la Divinité.

En résumé, l'âme saintement avide de s'unir à Dieu et de s'entretenir directement avec lui, doit pénétrer dans la nuée où le Seigneur, au rapport de Salomon, a promis de demeurer. Il lui faut se tenir auprès du tourbillon ténébreux où il daigna révéler ses secrets à Job, et prendre entre les mains les urnes mystérieuses de Gédéon, c'est-à-dire que les œuvres procédant de sa volonté et opérées parmi les ténèbres de la foi, doivent renfermer la lumière, qui est l'union d’amour ; jusqu'à ce que, le vase fragile de cette vie étant brisé, elle voie Dieu face à face dans la gloire.

Il nous reste maintenant à examiner en détail toutes les connaissances que l'entendement peut acquérir, et à énumérer les obstacles et les torts dont elles sont le principe. Nous dirons ensuite comment l'âme engagée dans le chemin de la foi doit se conduire à leur égard, afin que les notions venues des sens ou de l'esprit, loin de lui nuire, tournent toutes à son avantage.

CHAPITRE X.

Énumération des connaissances et des différentes conceptions de l’entendement.

Ayant à traiter de l'utilité et du dommage que causent à l'âme, à l'égard de la foi, les différentes fonctions de l'entendement, il est bon d'établir ici la distinction des connaissances naturelles ou surnaturelles, dont cette faculté est susceptible. Nous pourrons ensuite, avec le plus d'ordre et de brièveté possible, la diriger à travers les ombres de cette nuit de la foi.

Or, il faut savoir qu'il y a deux voies par où l'entendement arrive à la connaissance et à l'intelligence des choses : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. La voie naturelle embrasse tout ce que l'entendement peut atteindre, soit au moyen des sens corporels, soit par sa propre perspicacité. La voie surnaturelle renferme tout ce qui est engendré dans l'entendement, au-dessus de sa capacité et de son aptitude naturelles. Parmi ces connaissances les unes sont corporelles, les autres spirituelles. Les premières s'acquièrent de deux manières : elles sont produites dans l'entendement, les unes à l'aide des sens corporels extérieurs, les autres parle moyen des sens corporels intérieurs; on range parmi celles-ci tout ce que l'imagination peut connaître, créer et représenter.

Il y a aussi deux espèces de connaissances spirituelles : les unes sont distinctes et particulières, les autres confuses, obscures et générales. La connaissance distincte et particulière comporte quatre différentes manières de se communiquer à l'esprit, sans le secours d'aucun sens corporel ; ce sont les visions, les révélations, les paroles intérieures et les sentiments spirituels. La connaissance obscure et générale est unique, c'est la contemplation

obtenue par la foi. C'est vers cet heureux terme qu'il nous faut conduire l'âme, à l'aide de toutes les autres connaissances; nous lui tracerons d'abord sa voie dans les premières, puis nous l'habituerons à s'en dépouiller successivement.

CHAPITRE XI.

Quels préjudices peuvent causer à l'entendement les connaissances présentées surnaturellement aux sens corporels et extérieurs. — Comment l'âme doit se comporter à leur égard.

Les premières connaissances, dont nous avons parlé au chapitre précédent, appartiennent à ce que l'entendement acquiert par voie naturelle. En faisant pénétrer l'âme dans la nuit des sens, nous avons suffisamment exposé cette matière; il serait donc superflu d'y revenir ici. Nous nous bornerons, dans le présent chapitre, à parler des connaissances et des conceptions que l'entendement se forme surnaturellement, au moyen des sens corporels extérieurs : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le tact. Chez les personnes pieuses, ces sens sont frappés par les objets qui leur sont parfois présentés surnaturellement : par exemple, les yeux aperçoivent des formes et des personnages de l'autre vie, tel ou tel saint, des bons ou des mauvais Anges, des lumières et des splendeurs merveilleuses. L'ouïe perçoit des paroles mystérieuses, tantôt elles sont proférées par ces apparitions, tantôt on ignore d'où elles viennent. L'odorat est frappé par des parfums exquis, dont la provenance est inconnue. De même, ces personnes ressentent dans le goût une saveur extraordinaire, et leur tact éprouve aussi un genre de suavité tel, qu'il leur semble être plongées jusqu'à la moelle des os dans les jouissances, et nager dans un torrent de délices. Cette douceur, c'est l'onction de l'esprit, qui rejaillit jusque sur les sens des âmes pures et simples. Celles qui embrassent la vie spirituelle goûtent ordinairement cette jouissance ; du reste, l'affection et la dévotion sensible de l'esprit se répandent à des degrés divers dans chaque âme, suivant ses dispositions.

Or, il importe de le savoir, quoique les effets extraordinaires, qui peuvent se produire dans les sens corporels, soient l'œuvre de Dieu, il ne faut jamais s'y complaire, ni s'y confier avec assurance ; bien plus, il faut les fuir absolument, sans examiner s'ils dérivent d'un bon ou d'un mauvais principe. Plus ils sont extérieurs et corporels, moins il est certain qu'ils aient Dieu pour auteur ; car c'est le propre de son Être de se communiquer à l'esprit. Il y a en effet, pour l'âme, plus de sécurité et un profit plus réel dans les grâces intérieures que dans les consolations sensibles d'où peuvent naître de fréquentes erreurs et de nombreux dangers. Le sens corporel se fait lui-même dans ces circonstances le juge et l'appréciateur des grâces spirituelles, et les estime telles qu'il les sent. Cependant, il y a autant de différence entre la sensation et la raison qu'entre le corps et l'âme, et en réalité le sens corporel est aussi ignorant des choses spirituelles qu'une bête de somme est incapable de raisonnement.

L'attache à ces opérations extraordinaires entraîne dans le piège de l'illusion, ou du moins apporte un obstacle considérable au progrès de la perfection. Nous l'avons dit, les objets corporels n'ont aucune proportion avec les spirituels, et on doit toujours craindre de rencontrer dans les premiers l'action du malin esprit, au lieu de celle de Dieu. Le démon, ayant plus de prise sur les choses corporelles et extérieures que sur les opérations intérieures, peut aussi plus facilement nous y tromper. Lors même que ces formes et ces objets corporels communiquent un effet spirituel, comme il arrive toujours lorsqu'ils nous viennent de Dieu, néanmoins le profit sera toujours moindre, que si les mêmes manifestations avaient été plus spirituelles et plus intérieures ; vu la distance et la disproportion qui existent entre le corporel et le spirituel. Elles sont de nature à engendrer l'erreur, la présomption et la vanité ; par leur côté sensible et matériel elles émeuvent beaucoup les sens, et l'âme qui les juge d'autant plus grandes qu'elles affectent

davantage sa sensibilité, abandonne, pour les suivre, son conducteur assuré, la foi. Cette fausse lumière est à ses yeux le moyen et le guide qui la conduiront au but de ses aspirations, c'est-à-dire à l'union divine; mais loin de là, plus elle s'arrête à ces obstacles, plus elle s'écarte du chemin et se prive du moyen par excellence qui est la foi.

En outre, l'âme se voyant favorisée de grâces extraordinaires en conçoit secrètement une certaine bonne opinion d'elle-même; elle s'imagine être quelque chose devant Dieu; or, cette pensée est tout à fait contraire à l'humilité. D'autre part, l'ennemi du genre humain lui suggère de semblables sentiments, qui parfois se traduisent par des signes non équivoques. Dans ce but, il propose souvent des objets surnaturels aux sens, il fait apparaître aux yeux des figures de saints, des splendeurs merveilleuses; retentir aux oreilles des paroles astucieuses. Pour charmer l'odorat il répand des parfums très suaves; il flatte le goût par d'exquises douceurs et le toucher par d'ineffables délices, afin d'attirer les sens par tous ces appâts séducteurs, et de les entraîner dans une foule de maux.

Règle générale : il faut toujours rejeter ces représentations et ces sentiments ; supposé même qu'ils viennent de Dieu, l'âme ne l'offensera pas en agissant de la sorte, et ne laissera pas de recevoir l'effet et les fruits dont Dieu veut la gratifier par ces secours. En voici la raison : dans les visions corporelles et dans les impressions sensibles, ou même dans des communications plus intérieures, si elles sont l'œuvre du Très-Haut, elles produisent instantanément leur effet dans l'esprit, sans donner à l'âme le temps de délibérer pour savoir si elle doit les accepter ou les rejeter. Comme Dieu opère ces choses surnaturellement sans le concours et les efforts de l'âme, ainsi, sans sa coopération, il produit l'effet qu'il veut dans l'esprit ; il n'est pas loisible à la volonté d'accepter ou de refuser cette opération, ni même de l'entraver. En vain un homme dépouillé de ses vêtements

voudrait-il se soustraire à la douleur d'une brûlure, si on jetait du feu sur son corps, cet élément produirait forcément son action. Ainsi en est-il des visions et des représentations véritables ; avant d'agir sur le corps, elles produisent de prime abord leur effet spécial dans l'âme indépendamment de sa volonté. Au contraire, celles dont Satan est l'auteur causent en elle, sans son adhésion, le trouble ou la sécheresse, la vanité ou la présomption d'esprit. A la vérité, ces dernières n'ont pas autant d'efficacité pour le mal que les premières en ont pour le bien, parce que les impressions venant de l'ennemi ne dépassent pas les premiers mouvements, et ne peuvent émouvoir la volonté au delà de son consentement. Aussi l'inquiétude dont elles sont la source ne dure guère, à moins que le peu de recueillement de l'âme et son défaut de courage ne la prolongent. Les communications divines pénètrent intimement l'âme, et déposent en elle comme vestiges de leur passage une ardeur et une joie victorieuse, qui la pressent de donner un libre et amoureux consentement au bien et lui facilitent les actes de vertu. Cependant si l'âme adhère volontiers à ces visions extérieures et à ces faveurs divines, il en résulte six principaux inconvénients.

Premièrement. La perfection de la foi, qui doit régir l'âme, diminue infailliblement. En ne fermant pas les yeux à tout le créé, elle se détourne de la voie qui conduit à l'union divine ; car les choses expérimentées par les sens portent une grave atteinte à la foi, vertu supérieure à tous les sens.

Secondement. Si l'on ne renonce pas à ces ferveurs, elles font obstacle à la vie de l'esprit ; l'âme s'y arrête et cesse de prendre son essor vers l'invisible. C'est là une des raisons alléguées par Notre-Seigneur à ses disciples pour leur insinuer la nécessité de son éloignement, afin que le Saint-Esprit descendît sur eux. Le même motif lui fit interdire à Marie Madeleine de toucher ses pieds sacrés après la Résurrection, les affermissant ainsi les uns et les autres dans la foi.

Troisièmement. L'âme qui s'attache avec un sentiment de propriété à ces visions, ne progresse pas dans la nudité d'esprit et le parfait abandon.

Quatrièmement. Le fruit et la vertu intérieure de ces communications se perdent, si l'âme concentre son attention sur ce qu'elles ont de sensible, c'est-à-dire sur l'accessoire. Elle reçoit alors avec moins d'abondance l'effet spirituel, qui s'imprime et se conserve dans le coeur en raison de son détachement de toutes les choses sensibles, qui sont diamétralement opposées au pur esprit.

Cinquièmement. Les faveurs divines reçues avec un sentiment de propriété et dont on ne fait pas un bon usage deviennent inutiles. Or les accepter volontairement et s'y arrêter, ou bien les conserver avec esprit de propriété et n'en tirer aucun profit réel, c'est tout un. Ce n'est jamais à cet effet que le Seigneur les accorde, aussi dans ce cas ne doit-on pas facilement se persuader qu'elles aient Dieu pour auteur.

Sixièmement. Par l'adhésion de sa volonté, l'âme ouvre une porte au démon pour la tromper sur d'autres points semblables, car, ainsi que le dit l'Apôtre, il peut se transformer en ange de lumière (Ipse enim Satanas transfiguret se in angelum lucis. II ad Cor., XI, 14.) et sait fort bien dissimuler et travestir ses suggestions sous une bonne apparence. Avec le secours d'en haut, nous reviendrons sur ce thème dans le chapitre de la gourmandise spirituelle, livre III.

Il y a tout avantage à repousser, les yeux fermés, ces représentations, de quelque part qu'elles viennent ; une conduite différente donnerait au démon force et liberté pour tromper l'âme, et tout au moins l'exposerait à prendre des visions diaboliques pour des visions divines. Il pourrait encore se faire que celles-ci venant à cesser, les premières se multiplient ; alors l'action du démon subsisterait seule dans l'âme au détriment de celle de Dieu. Tel est le sort de beaucoup d’âmes ignorantes. Victimes de leur imprudence, elles reçoivent ces communications avec trop de sécurité, et

leur retour à Dieu dans la pureté de la foi leur coûte alors de pénibles efforts. Un grand nombre même n'y reviennent jamais, tant les illusions du démon ont jeté en elles de profondes racines.

C'est pourquoi il est sage de fermer l'entrée de notre âme à toutes ces visions par une crainte salutaire. En repoussant les mauvaises on évite les tromperies infernales, et à l'égard des bonnes on surmonte l'obstacle à la vie de la foi, dont l'esprit recueille alors tous les fruits. Dieu enlève ses grâces aux âmes qui s'y attachent avec un sentiment de propriété et n'en tirent pas de profit; en même temps le démon exploite cette disposition et multiplie les siennes, l'âme lui en donnant l'occasion et la facilité. Au contraire, l'âme pratique-t-elle sous ce rapport l'abnégation et le véritable dépouillement, le démon cesse d'agir à la vue de l'inutilité de ses efforts, et Dieu augmente ses faveurs dans ce cœur humble et dégagé ; il l'élève et l'initie à de grandes choses, comme le serviteur, qui fut trouvé fidèle dans les petites (Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam. S. Matth., XXV, 21.). Si la fidélité de l'âme est soutenue, le Seigneur ne laissera pas tarir la source. de ses grâces, il la conduira ainsi peu à peu jusqu'à l’union et à la transformation divine.

Le Seigneur tient le plus souvent cette ligne de conduite envers l'âme, il la met d'abord dans le creuset de l’épreuve pour l'élever ensuite. Il commence par la visiter plus sensiblement, d'une manière conforme à sa petite capacité, et si elle prend comme elle le doit ce premier aliment avec sobriété, à dessein de se nourrir et de se fortifier, il lui donne ensuite une nourriture plus forte et plus substantielle. En sorte que si l'âme est victorieuse du démon dans ce premier degré de la vie spirituelle, elle passera au second, et si elle triomphe en celui-ci, elle gravira le troisième. Ainsi elle parcourra successivement les sept demeures, qui sont les sept degrés d'amour, jusqu'à ce que le céleste Époux l’introduise dans le cellier mystique où il tient en réserve le

vin de sa parfaite charité (Introduxit me in cellam vinariam ; ordinavit in me charitatem. Cant., II, 4.).

Heureuse, mille fois heureuse l'âme qui a su combattre contre la bête de l'Apocalypse, dont les sept têtes (Et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem capita septem. Apoc., XIII, 1) sont opposées à ces sept degrés d'amour ! Chacune de ces têtes correspond à un de ces degrés, et lutte contre l'âme qui s'exerce à gravir le sentier de l'amour divin. Si l'âme repousse avec énergie ces attaques, elle remportera indubitablement la victoire et méritera de passer de demeure en demeure jusqu'à la dernière, après avoir abattu les sept têtes de la bête qui lui livrait une guerre si acharnée. *Il lui a été permis,* nous dit saint Jean*, de faire la guerre aux saints et de les vaincre* (Et est illi datum ad bellum facere cum sanctis et vincete eos. Apoc, XIII., 7.).

Ah ! combien il est lamentable de voir la multitude de ceux qui, après être entrés dans cette lice de la vie spirituelle, n'ont pas le courage de couper la première tête de la bête, en renonçant aux plaisirs sensuels du monde. Plusieurs même de ceux qui remportent cette première victoire, ne tranchent pas la seconde tête, c'est-à-dire, les visions extérieures dont nous parlons ici. Enfin, un spectacle encore plus digne de compassion, c'est celui de ces âmes qui, ayant abattu non seulement la première et la deuxième tête, mais encore la troisième qui représente les sens intérieurs, sont vaincues par la bête elle-même. Après avoir franchi les limites de, la méditation et celles d'une oraison plus élevée, au moment d'entrer dans la pureté d'esprit, ce monstre se dresse de nouveau contre eux et les terrasse. Sa première tête retrouve une nouvelle vigueur, et avec sept autres esprits plus méchants que lui, il reprend possession de ces âmes dont l'état devient pire que le premier (Et fiunt novissima hominis illius pejora prioribus. S. Luc. XI, 26.).

O homme spirituel, voulez-vous vaincre cette bête furieuse, et pénétrer par une foi vive dans la première et dans la deuxième demeure du saint amour ? Renoncez à

toutes les connaissances, à toutes les délectations qui affectent les sens extérieurs ; ces attaches, croyez-moi, sont le plus grand obstacle à la nuit spirituelle de la foi. Ces visions et ces connaissances n'ont aucune proportion avec Dieu, et sont incapables, vous ne l'ignorez plus, de servir de moyens immédiats à l'union. Tel fut assurément le motif de la défense que le Christ fit à Marie Madeleine de le toucher, et il eût trouvé plus parfait de voir l'apôtre saint Thomas s'abstenir également de mettre la main dans ses sacrées plaies.

Le démon tressaille de joie en voyant une âme accepter volontiers les révélations, et même aller au-devant, il trouve dans cette disposition de fréquentes occasions de lui glisser le poison de l'erreur, et de la détourner autant que possible de la vie de la foi. Celui qui les souhaite tombera dans de graves illusions, et sera inévitablement assailli de nombreuses tentations aussi vaines que dangereuses.

Je me suis un peu étendu sur ces connaissances extérieures, afin de jeter plus de lumière sur celles que nous devons traiter ensuite. Cependant cette matière est si intarissable que je crains encore d'avoir été trop bref, en me bornant à donner ce conseil de ne jamais accepter les visions, révélations et autres choses extérieures et sensibles, si ce n'est dans de certaines circonstances très rares, et après mûr examen de personnes doctes, spirituelles et expérimentées. Dans cette conjoncture même, il ne faut jamais les désirer.

CHAPITRE XII.

Des représentations imaginaires et naturelles. — Ce qu'elles sont. — Elles ne peuvent servir de moyens convenables pour arriver à l'union divine. — Combien elles nuisent à l'âme qui ne sait pas s'en détacher à propos.

Avant de traiter des visions imaginaires présentées surnaturellement aux sens intérieurs, qui sont l'imagination et la fantaisie, il importe, pour procéder avec ordre, de parler ici des représentations naturelles de ces mêmes sens intérieurs. Nous passerons de la sorte de ce qui est moins important à ce qui l'est plus, de l'extérieur à l'intérieur, jusqu'à ce que nous pénétrions dans cette retraite intime où l'âme s'unit à Dieu. C'est, au reste, la méthode que nous avons suivie jusqu'à présent. Dans le traité de la Nuit des sens, nous avons engagé l'âme à se dépouiller des connaissances naturelles des objets extérieurs, et dès lors de la vie naturelle des passions. Ensuite, au chapitre précédent, nous l'avons initiée au dépouillement des connaissances extérieures surnaturelles, qui tombent sous le domaine des sens, afin de l'introduire dans la nuit de l'esprit, qui forme la matière de ce second livre.

L'objet qui se présente à nous tout d'abord, c'est le sens corporel intérieur qui est l'imagination et la faculté représentative. Nous devons également le dégager de toutes les formes et de toutes les connaissances imaginaires dont ce sens intérieur est le foyer. Il nous importe de prouver comment il est impossible à l'âme de parvenir à l'union divine, sans cesser d'agir d'après ces notions, attendu qu'elles ne peuvent pas lui être un moyen proportionné et immédiat pour arriver à cette union.

Les sens dont nous parlons sont au nombre de deux : corporels et intérieurs, ils se nomment imagination et faculté

représentative; ils sont corrélatifs et se prêtent un mutuel concours. Le dernier produit une espèce de raisonnement confus et imparfait dont le premier, qui est l'imagination, s'empare pour former l'image matérielle. Au point de vue qui nous occupe, ce que nous dirons de l'un pourra s'appliquer à l'autre. On nomme imaginations et fantaisies les impressions et les opérations de ces sens, c'est-à-dire ce qui représente au sens intérieur l'image et la figure des objets corporels. Or, cette représentation peut avoir lieu de deux manières : l'une surnaturelle, qui s'effectue sans la coopération des sens, passivement ; telles sont les visions imaginaires de l'ordre surnaturel, dont nous parlerons plus loin. L'autre est naturelle, et se produit activement, sous des formes, des figures et des images représentées par les sens. C’est ainsi qu'il appartient à ces deux puissances de servir utilement à la méditation, acte discursif produit au moyen d'images, déformes et de figures, offertes par les sens. Par exemple : elles nous aident à contempler Jésus-Christ sur la croix, ou attaché à la colonne, à considérer Dieu assis sur un trône et environné d'une grande majesté; ou bien à nous représenter la gloire comme une lumière éblouissante, enfin à former toute autre conception imaginaire se rattachant à l'ordre divin ou à l'ordre humain.

Aucune de ces représentations et de ces imaginations ne pouvant servir de moyen immédiat et proportionné pour s'approcher de Dieu, l'âme doit s'en dépouiller et rester dans l'obscurité par rapport à ce sens intérieur. Les représentations corporelles, produites par les cinq sens extérieurs, sont également impuissantes à l'y conduire. En voici la raison : l'imagination n'a de force que pour retracer les objets dont la connaissance lui vient par les sens extérieurs : la vue, l'ouïe, etc. Tout au plus parviendra-t-elle à composer une ressemblance des choses qu'elle a vues, entendues, ou senties ; néanmoins cette idée ne s'élèvera pas au delà de la notion reçue par les sens extérieurs. Ainsi on peut s'imaginer des palais de pierres précieuses et des

montagnes d'or, parce que l'on a vu de l'or et des diamants ; mais en réalité tout cela se résume, quant à la substance, à un peu d'or ou à quelques pierres précieuses, bien que l'imagination en ait fait et ordonné une composition à elle. Or, nous l'avons dit, les choses créées n'ont nulle proportion avec l'Essence divine ; d'où il résulte que toutes les inventions imaginaires, reproduisant la créature, ne sauraient être un moyen d'unir l'âme au Créateur.

Oh ! combien s'éloignent de Dieu ceux qui se le représentent sous une forme idéale, comme un feu consumant, une lumière splendide, etc., etc, et s'imaginent de la sorte saisir quelques traits de son Être ! A la vérité, ces considérations, ces formes, ces méthodes de méditation sont nécessaires aux commençants, pour faire jaillir dans leur coeur une étincelle d'amour par une ferveur sensible. Ils y trouvent une préparation éloignée à l'union, par laquelle d'ordinaire les âmes doivent passer avant d'arriver au terme, c'est-à-dire, au délicieux séjour du repos spirituel. Toutefois, il faut traverser cette voie sans s'y arrêter, ou renoncer à atteindre jamais le but qui n'a aucun rapport avec ces moyens éloignés. Il en est de ces moyens comme des degrés d'un escalier, qui n'ont rien de commun avec le terme ou l'appartement supérieur vers lequel ils conduisent. Si, au lieu de laisser derrière soi tous les degrés jusqu'au dernier, on restait stationnaire sur l'un d'entre eux, jamais on n'arriverait à cette demeure tranquille et paisible qui est le terme de nos aspirations. Ainsi, l'âme désireuse de jouir dès cette vie du repos dans l'union du souverain Bien, doit franchir tous les degrés des considérations, des formes et des connaissances, qui n'ont ni rapport ni ressemblance avec le but où elle tend, qui est Dieu lui-même. *Nous ne devons pas croire que la Divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à de la pierre, dont l'art et l'industrie des hommes a fait des figures* (Non debemus æstimare auro aut argento, aut lapidi sculpturæ artis et cogitationis hominis, divinum esse simile. Act., XVII, 29.), est-il rapporté aux Actes des Apôtres.

Bon nombre d'hommes spirituels se trompent étrangement sur ce point. Après s'être exercés au moyen d'images, de formes et de méditations, convenables aux commençants, le Seigneur, veut-il les attirer à des biens plus élevés, plus intérieurs et moins palpables, par la privation du goût et de la consolation qu'ils trouvaient dans la méditation discursive, ils n'osent ni ne savent se détacher entièrement de ces moyens sensibles auxquels ils sont accoutumés. Au contraire, ils s'efforcent de les conserver et de se servir encore de considérations et de représentations, persuadés que ce mode d'oraison est le seul véritable. Ils se tourmentent étrangement, et ne trouvent que fort peu ou point de goût dans leurs exercices spirituels. En même temps la sécheresse, la fatigue, l'inquiétude ne font qu'augmenter, et croissent à mesure qu'ils s'agitent davantage pour retrouver les premières douceurs de leur ancienne méthode, devenue inutile. L'âme, en effet, ne sera plus désormais en état de goûter ce lait des consolations sensibles. Elle devra savourer un aliment plus délicat, plus intérieur et par conséquent plus sublime ; elle en jouira à loisir dans un repos spirituel que toute l'activité de l'imagination serait impuissante à lui procurer. Plus l'âme aura fait de progrès dans cette voie de l'esprit, plus aussi l'opération de ses puissances à l'égard des objets particuliers s'amoindrira. Un seul acte, simple et général, remplacera alors le travail des puissances, parce que l'âme est enfin arrivée au terme où elle tendait autrefois. Les pieds du voyageur s'arrêtent à la fin de sa course ; si tout consistait dans la marche, on n'arriverait jamais à sa destination ; si tout n'était que moyens, quand donc parviendrait-on à la fin et jouirait-on d'être arrivé au terme ?

N'est-ce pas une chose digne de pitié de voir des personnes dont l'âme aspire à cette paix et à ce repos de la quiétude intérieure, où Dieu leur distribue une réfection céleste, de voir ces personnes, dis-je, contraindre leur âme à revenir aux objets extérieurs, et la forcer à parcourir de

nouveau le chemin déjà franchi ? Elles l'obligent à quitter le repos du terme, pour reprendre les considérations qui ne sont que les moyens conducteurs. Or, cela ne se fait pas sans une grande répugnance et un extrême dégoût de la part de l'âme, avide de s'établir dans cette paix comme dans son propre centre. Ainsi, celui qui après des efforts laborieux est parvenu au lieu de son repos, ressent une vive peine si on l'oblige à retourner au travail. Ces personnes soi-disant spirituelles ignorent le mystère de ces nouvelles voies ; leur esprit appréhendant d'y rester oisif, s'agite et se trouble. Il essaie en vain de former des considérations et des raisonnements, mais loin d'exciter la dévotion sensible il n'y trouve que sécheresses et angoisses. Nous pouvons leur appliquer ce proverbe : plus il gèle, plus il fait dur ; en effet, en s'obstinant à employer ces moyens, devenus inutiles pour le moment, l'âme augmente ses souffrances et bannit de son cœur la paix spirituelle. Agir de la sorte, c'est abandonner le plus pour le moins, c'est revenir sur ses pas et recommencer le travail déjà accompli

Les directeurs spirituels doivent apprendre à ces personnes à se tenir en présence du Seigneur, dans le repos et le recueillement, sans employer l'activité de l'imagination, puisque les puissances n'agissent plus dans cet état, et que toute leur opération consiste dans une simple, douce et amoureuse attention à Dieu. Si toutefois d'autres actes viennent s'y joindre, ils se produisent sans effort ni préméditation, mais avec suavité et amour, plutôt par le mouvement de l'Esprit de Dieu que par suite de la spontanéité même de l'âme, comme on l'expliquera plus clairement dans le cours de cet ouvrage.

Ces explications me paraissent suffisantes pour inculquer, à ceux qui désirent faire des progrès, la nécessité du complet dégagement de tous les moyens et de tout le jeu de l'imagination, alors que l'état d'avancement qu'ils ont atteint, le réclame. Dans le chapitre suivant, on trouvera plusieurs signes auxquels l'homme d'oraison reconnaîtra s'il

est arrivé au moment précis où il lui faut abandonner la voie discursive de l'entendement et les opérations de l'imagination, peur se conformer à la règle indiquée plus haut.

CHAPITRE XIII.

Quand l'homme spirituel peut-il commencer à dépouiller l'intellect des formes imaginaires, et mettre de côté le raisonnement dans la méditation ?

Pour éviter toute confusion et toute obscurité, il est utile de développer cette doctrine, et de déterminer le moment favorable où il faut suspendre l'opération discursive, à l'aide des images, des formes et des figures. De même qu'il est expédient de laisser le travail de la méditation en temps opportun, au risque d'entraver la voie de l'union : ainsi il est également indispensable de ne pas le quitter avant le temps voulu par l'Esprit de Dieu, de crainte de revenir sur ses pas. Si les objets sur lesquels s'exercent les puissances inférieures, ne servent pas aux âmes avancées de moyens prochains pour l'union, néanmoins ils servent de moyens éloignés aux commençants, pour disposer et habituer leur esprit à s'élever, par les sens, aux choses spirituelles. En avançant dans la perfection, ils écartent de leur chemin l'obstacle des formes et des images grossières du temps, du monde et de la nature.

Les signes que nous avons annoncés sont au nombre de trois.

Le premier, c'est l'impuissance à méditer, à se servir de l'imagination, et le dégoût que l'on éprouve à s'y livrer comme autrefois ; l'aliment agréable qui captivait les sens étant remplacé par un état de sécheresse et d'aridité. Tant que l'on trouvera de la facilité à méditer et à discourir, il faut bien se garder d'abandonner cet exercice, à moins de se voir établi dans la paix profonde dont il sera question dans le troisième signe.

Le second, c'est de ne reconnaître en soi aucun désir d'appliquer son imagination, ni ses sens à des objets

particuliers, extérieurs ou intérieurs. Je ne prétends pas parler ici des écarts de l'imagination, car, même au milieu du plus grand recueillement, elle est souvent volage ; mais je dis que l'âme ne doit pas prendre plaisir à la fixer volontairement sur d'autres objets.

Le troisième signe et le plus certain, consiste dans la joie intime que l'âme trouve en pleine solitude, dans une attention pleine d'amour à Dieu. Dans ce bienheureux état sa mémoire, son entendement ou sa volonté ne produisent aucun acte, du moins aucun acte raisonné ; ses puissances savourent en repos la paix intérieure d'une connaissance générale, dégagée de toute intelligence distincte.

L'homme d'oraison doit constater en lui ces trois signes à la fois, avant de se hasarder sûrement à abandonner la méditation proprement dite, et à entrer dans la voie contemplative en se livrant à l'Esprit de Dieu. Ce n'est pas assez d'avoir le premier signe sans le second. L'impuissance d'exercer l'imagination et de méditer les choses divines comme auparavant, pourrait fort bien provenir de la négligence et de la dissipation d'esprit; c'est pourquoi il faut reconnaître en soi le second signe, c'est-à-dire n'éprouver nul attrait, nul désir de se distraire par d'autres pensées étrangères à Dieu. En effet, si les égarements de l'esprit et des sens procèdent de la tiédeur et des distractions, l'âme sent immédiatement revivre le besoin et l'envie d'appliquer ses facultés à différents objets, et de trouver un prétexte plausible pour quitter la méditation. Cependant le premier et le second signe seraient encore insuffisants, si on ne leur adjoignait le troisième. On peut se trouver dans une incapacité totale de discourir et de fixer sa pensée en Dieu, sans néanmoins se sentir attiré à d'autres objets ; cette disposition peut être le résultat de la mélancolie, ou de quelque humeur envahissant la région du cerveau ou du cœur; ce qui est ordinairement la cause d'un certain engourdissement et d'une suspension des sens. Alors l'âme ne pense à rien, et n'a ni le désir, ni la volonté d'agir, et ne

songe qu'à savourer les douceurs de cet assoupissement. A cet état, l'âme doit donc ajouter le troisième signe, c'est-à-dire cette connaissance de Dieu attentive et amoureuse, accompagnée d'une paix profonde.

A la vérité, cette connaissance intime reste presque inaperçue dans le principe, et cela pour une double raison. D'abord, à cause de sa subtilité et de son extrême délicatesse. Ensuite, parce que l'âme ayant été habituée à la méditation, dont l'exercice est plus sensible, perçoit à peine cette nouvelle notion insensible et déjà purement spirituelle. Cela arrive spécialement lorsque, faute de comprendre son état, l'âme s'agite, et s'efforce de revenir à sa première méthode. Tout en jouissant d'une paix intérieure et savoureuse, plus abondante qu'autrefois, son trouble l'empêche de la sentir et de l'apprécier. Mais à proportion de sa fidélité et de son abandon dans ce repos, elle sentira mieux cette connaissance générale et ineffable de Dieu, source inépuisable de joies enivrantes et d'une paix délicieuse exempte de tout travail. Pour éclairer cette matière si importante de la direction spirituelle, nous consacrerons le chapitre suivant au développement des causes et des raisons, qui prouvent la nécessité de ces trois signes.

CHAPITRE XIV.

Convenance et raison de ce qui a été dit sur la nécessité de ces signes.

Pour entrer dans la voie contemplative ou dans la vie de l'esprit, on doit renoncer à l'exercice de l'imagination et de la méditation discursive, dès que l'âme n'y trouve plus de goût et ne peut plus suivre le cours ordinaire du raisonnement. Or ce premier signe a deux raisons d'être, renfermées en quelque sorte dans une seule.

Premièrement. L'âme a déjà reçu en partie tout le bien spirituel qu'elle devait puiser dans les choses divines, par la voie du discours et de la méditation ; son impuissance à raisonner et à méditer comme autrefois en est précisément la preuve. Elle n'y trouve plus aucune satisfaction nouvelle, parce qu'elle n'a pas encore atteint ce degré de la vie intérieure, où l'esprit expérimente le goût des choses de Dieu. Ordinairement chaque faveur céleste apporte à l'âme une jouissance spirituelle, qui correspond à la manière dont elle lui a été accordée; à cette seule condition l'âme en retire un fruit réel, et il ne saurait en être autrement. Ce qui a de la saveur, disent les philosophes, profite et nourrit, *quod sapit nutrit.* Le saint homme Job se pose cette question : *Peut-on manger d'une viande fade qui n est point assaisonnée avec le sel* (Numquid... poterit comedi insulsum quod non est sale conditum ? Job, VI, 6.) ? Ainsi le peu de goût et d'avantage que l'esprit trouve à approfondir et à analyser par la pensée les vérités proposées, telle est la raison de son impuissance actuelle à méditer.

Secondement. L'âme arrivée à ce degré possède déjà, quant à la substance et à l'habitude, l'esprit de la méditation. La fin de ces actes discursifs n'est-elle pas précisément d'en retirer une connaissance de Dieu plus élevée, et un amour plus ardent ? Or, toutes les fois que

l'âme obtient ce résultat, elle produit un acte ; et comme des actes réitérés engendrent une habitude, ainsi les actes multipliés de ces connaissances lui en font contracter, par leur fréquence même, l'heureuse habitude.

Parfois, il est vrai, le Seigneur élève immédiatement les âmes à l'état de contemplation, sans l'intermédiaire des actes de la méditation, du moins sans leur en faire préalablement produire un grand nombre.

Le résultat que l'âme aurait acquis par l'application laborieuse de ses facultés, et par les connaissances distinctes, elle l'obtient maintenant par l'usage qui a mis en elle l'habitude et la substance d'une connaissance générale et affective, qui remplace toutes les vues particulières. Dès que l'âme se met en présence de Dieu, elle entre en possession de cette paix profonde, où elle boit à longs traits les eaux vives de la sagesse et de l'amour, sans qu'il soit nécessaire d'amener cette eau par les aqueducs des considérations, des figures et des formes. Ainsi un homme pressé par une soif ardente se désaltère sans effort au bord d'une source limpide.

Lorsqu'étant dans ce repos, on veut contraindre l'âme à revenir au travail des connaissances particulières, elle éprouve une extrême répugnance et une souffrance réelle à méditer. Il lui arrive comme au petit enfant à qui on retirerait le sein maternel où il puise un lait abondant, et qu'on obligerait de nouveau à chercher avec effort sa nourriture accoutumée. De même celui qui, après avoir ôté l'écorce d'un fruit en savoure la substance, éprouve de l'ennui, si on lui enlève le fruit qu'il avait déjà entre les mains pour l'obliger à revenir à l'écorce. Tel est encore le chasseur forcé d'abandonner la proie dont il s'était rendu maître.

La plupart de ceux qui commencent à entrer dans cette voie d'oraison tombent dans la même erreur ; ils croient que toute leur occupation doit consister à discourir et à raisonner sur des connaissances distinctes, au moyen d'images et de formes, qui sont pour ainsi dire l'écorce de la

vie de l'esprit. Ne découvrant pas ces lumières particulières dans le repos substantiel et affectueux où leur âme aspire à demeurer, ils les recherchent en vain puisque le moment en est passé. Ainsi ils perdent à la fois la substance de la contemplation et le bienfait de la méditation, en d'autres termes le fruit et l'écorce. Ils se troublent eux-mêmes, s'imaginant revenir sur leurs pas et courir à leur perte. A la vérité, ils le font, mais non pas selon leur pensée : ils se perdent, en effet, relativement à leur propre sens et à leur première manière de sentir; mais c'est là, en réalité, se gagner au point de vue spirituel. Moins on comprend, plus on pénètre dans la nuit obscure de l'esprit, dont les âmes doivent affronter courageusement les ténèbres, avant de parvenir à l'ineffable union divine qui surpasse toute intelligence.

Il y a peu à dire au sujet du second signe. Évidemment l'âme ne doit prendre aucun plaisir aux diverses choses du monde dont le souvenir se présente à son imagination, puisque, pour les raisons données plus haut, elle ne goûte même pas les pensées de Dieu, qui sont assurément plus en rapport avec son état actuel. Toutefois, ne l'oublions pas, même au milieu de ce recueillement, la légèreté de l'imagination a coutume de fatiguer l'âme en dépit de sa volonté qui, loin d'adhérer aux divagations de cette puissance, ressent une vive peine de voir sa paix et sa consolation altérées.

Une connaissance générale et un amour attentif de l'âme pour son Dieu ; voilà le troisième signe qu'il est convenable et nécessaire de trouver en soi, avant de quitter la voie de la méditation. A propos du premier signe nous avons déjà indiqué celui-ci ; d'ailleurs nous y reviendrons en parlant de la notion générale et confuse, après nous être entretenus de toutes les connaissances particulières de l'entendement. Nous nous bornerons donc actuellement à exposer une seule raison qui montre avec évidence pourquoi cette attention générale, ou connaissance amoureuse de Dieu est

nécessaire, lorsque le moment est venu pour le contemplatif de renoncer à l'exercice delà méditation.

En effet, si l'âme ne jouissait pas alors de cette connaissance ou de cette sorte de présence divine, il s'en suivrait qu'elle ne produirait aucun acte envers Dieu, et ne recevrait rien de lui. D'une part, elle quitterait la méditation, acte pendant lequel les puissances sensitives opèrent à l'aide du raisonnement, et, de l'autre, elle n'aurait pas l'avantage de la contemplation, qui est cette connaissance générale, en vertu de laquelle les puissances intellectuelles sont appliquées et unies à Dieu. La contemplation cessant, tout acte avant Dieu pour objet lui serait nécessairement impossible, car l'âme est incapable d'acquérir, de recevoir, ou de conserver ce qu'elle a acquis, si ce n est par l'une de ces deux voies : celle des sens, ou de l'esprit.

Par la première l'âme, nous le savons, arrive à la connaissance des objets, à l'aide de ses recherches et de ses raisonnements. Mais par la seconde elle se réjouit dans l'objet des connaissances acquises, sans le travail laborieux du discours. La même différence existe entre ces deux états de l'âme qu'entre le travail d'une œuvre à faire et la jouissance d'une oeuvre faite ; entre la fatigue d'une longue marche et le repos que l'on goûte au terme ; entre recevoir un bien et en jouir. Donc si l'âme n'exerçait pas ses puissances sensitives dans la méditation, et si ses puissances intellectuelles n'étaient pas captivées par la connaissance simple et générale delà contemplation, ne pourrait-on pas taxer l'âme d'oisiveté ? Dès lors cette connaissance divine doit nécessairement précéder l'abandon de la première voie, ou de celle de la méditation raisonnée.

L'extrême délicatesse de cette connaissance intérieure et générale est en proportion de sa perfection, de sa pureté et de sa simplicité, au point que l'âme, tout en y étant absorbée, ne la sent pas et n'en est pas émue. Et précisément cette notion est en soi plus lumineuse et plus

simple, lorsqu'elle rencontre une âme mieux disposée à la recevoir par sa pureté, par son dégagement des autres connaissances et de l'intelligence des choses particulières, où l'entendement et les sens pouvaient s'arrêter. Dépourvue des secours ordinaires et sensibles, sur lesquels l'entendement et les sens ont l'habitude de s'appuyer, comment l'âme pourrait-elle apercevoir les connaissances spirituelles? En effet, plus la connaissance est pure, simple et parfaite, plus elle échappe à l'entendement et lui paraît obscure. Au contraire, sa pureté et sa simplicité diminuent en revêtant des formes intelligibles ; c'est alors que l'entendement la juge d'autant plus claire qu'elle est plus à sa portée.

Voici une comparaison qui rendra notre pensée plus saisissable. Si nous considérons le rayon de soleil qui se projette dans un appartement, nous remarquerons que plus l'air est chargé d'atomes et de grains de poussière, plus le rayon est appréciable à la vue, et cependant ces atomes et cette poussière le rendent évidemment moins net et moins pur en lui-même. Par opposition, plus l'air est dégagé d'atomes, moins le rayon semble visible à l'œil. Enfin si le rayon était parfaitement pur et simple, dégagé de poussière, il serait tout à fait imperceptible, parce que la vue ne rencontrerait pas de formes capables de la fixer. La lumière n'est pas à proprement parler l'objet direct de la vue, mais plutôt un moyen qui rend les objets visibles; s'il n'y avait aucun corps sur lequel la lumière vînt à se refléter, on ne l'apercevrait pas. Par exemple, si un rayon entrait par une fenêtre et sortait par l'autre sans rencontrer d'obstacle, il serait imperceptible, tout en étant beaucoup plus pur et plus net en soi que si, rempli d'atomes visibles, il paraissait palpable et clairement distinct.

Appliquons ceci à la lumière spirituelle dans ses rapports avec l'intellect, qui est la vue de l'âme. La connaissance et la lumière surnaturelles, dont nous nous entretenons, le revêtent d'une manière si pure, si simple et si éloignée de

toutes les formes intelligibles, que l'entendement est incapable de s'en rendre compte. A raison même de sa pureté, la contemplation sépare cette faculté de ses lumières ordinaires, des formes et des fantaisies naturelles, et ne lui laisse voir et sentir que les ténèbres qui l'environnent.

D'autres fois cette divine lumière investit l'âme avec tant de force, que celle-ci ne fait attention ni aux ténèbres ni à la lumière ; elle demeure ainsi dans un profond oubli de toutes choses, ne sachant pas où elle est, ni ce qui s'est passé dans cette opération. De longues heures s'écoulent en cet état, et ne paraissent qu'un instant à l'âme lorsqu'elle revient à elle-même. Le temps suit son cours, sans que l'âme captivée dans l'oraison s'en aperçoive. La cause de cet oubli du temps est la pureté et la simplicité de cette connaissance qui envahit l'âme, et la simplifie en la dégageant de toutes les conceptions sensibles, et des formes imaginaires dont elle se servait autrefois pour agir.

Il est dit de cette courte oraison, qu'elle pénètre les cieux. Elle est courte, parce que la notion du temps y échappe ; elle pénètre les cieux parce qu'elle unit à Dieu par une connaissance sublime, dont les effets intérieurs restent gravés dans l'âme à son insu. Ces effets sont une élévation d'esprit, qui l'illumine à l'égard des choses célestes, et un admirable dégagement, une abstraction totale des formes ou images terrestres. Le Prophète Roi revenant à lui-même après ce doux transport s'écriait : *J'ai veillé, et j'étais comme le passereau solitaire sur un toit* (Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto Ps. CI, 8.). David, dont le cœur était complètement étranger à tous les biens d'ici-bas, se compare au passereau solitaire; et cette expression : sur un toit, signifie l'esprit élevé en haut. Ainsi l'âme saintement ignorante à l'égard du créé, ne sait plus que Dieu seul. L'Épouse des Cantiques considère cette ignorance comme un des effets de ce sommeil mystérieux, quand elle dit : *Je*

n'ai pas su (Nescivi. Cant ; VI, 11.), c'est-à-dire j'ignore d'où me vient cette science infuse de la connaissance de Dieu.

Dans cet état l'âme s'imagine être oisive, toute opération des sens étant interrompue ; cependant elle doit se garder de croire qu'elle est inactive et en voie de se perdre, car si le concours et l'harmonie des puissances sont suspendus, l'entendement s'occupe néanmoins de la manière indiquée plus haut. Voilà pourquoi l'Épouse sage et vigilante répond elle-même à cette objection: *je dors*, sous le rapport de mes facultés naturelles qui ont cessé d'agir, *mais mon cœur veille* (Ego dormio et cor meum vigilat. Cant., V, 2.), élevé surnaturellement à une connaissance ineffable.

La sécurité de l'âme dans cette conjoncture, c'est de constater que rien n'est capable de fixer sa pensée, ni de lui plaire parmi les objets supérieurs ou inférieurs. La connaissance dont nous parlons n'absorbe pas toujours l'âme complètement; cette abstraction totale est rare, et se produit seulement lorsque Dieu l'attire d'une manière exceptionnelle. Or, pour la contemplation ordinaire, il suffit à l'entendement de se tenir éloigné de toutes les connaissances particulières, temporelles ou spirituelles ; et à la volonté, d'être dépourvue de toute inclination vers les unes ou vers les autres. La marque à laquelle on peut juger si l'âme est oui ou non dans cet état de transport, c'est lorsque l'entendement participe seul à cette connaissance générale. Si la communication se fait simultanément à la volonté, comme il arrive presque toujours, l'âme ne laisse pas, avec un peu de réflexion, de comprendre plus ou moins distinctement qu'elle est captivée et absorbée par cette connaissance. Elle le reconnaît aux délices et aux sentiments d'amour dont son cœur est rempli, sans distinguer avec précision l'objet de son amour. La dénomination de connaissance générale et amoureuse indique donc le mode de communication plein d'obscurité pour l'entendement, et auquel la volonté participe sous la forme d'un amour tout à la fois vague et savoureux.

Le lecteur me semble actuellement assez éclairé sur la disposition requise pour autoriser l'abandon de la voie discursive, et doit être parfaitement rassuré sur la crainte de son apparente oisiveté, s'il constate en lui les signes que nous venons d'énumérer. La comparaison du rayon a dû également le convaincre que plus la lumière est accessible à l'entendement, moins elle est pure et élevée ; comme le rayon de soleil est plus sensible à l'oeil lorsqu'il est plus chargé d'atomes. D'après l'enseignement d'Aristote et de l'École, la lumière divine devient obscure et confuse pour l'entendement, à proportion de son élévation et de sa sublimité.

Je ne me serais pas arrêté si longtemps sur cette doctrine très abondante, soit en elle-même soit dans les effets qu'elle opère dans les contemplatifs, si je n'avais craint de la laisser trop confuse, car il faut certainement l'avouer, elle l’est encore beaucoup. Ce sujet est rarement traité par écrit ou de vive voix, à raison de son obscurité même et de son application peu commune ; au surplus, l'insuffisance de mon style et mon peu de savoir contribuent encore à le rendre moins clair. Dans mon désir d'être plus explicite je m’étends parfois trop longuement, et je sors des bornes que comporte le point que j'explique. Cependant j'agis souvent de la sorte avec intention, dans l'espoir que si certaines raisons n'ont pu faire comprendre le sujet en question, en multipliant les raisons on parviendra peut-être à le saisir. Puis j'espère, par cette conduite, jeter à l'avance quelque lumière sur la suite de l'ouvrage. Afin de compléter cette partie, il me semble utile de répondre à un doute qui peut s'élever à l'occasion de la continuité de cette connaissance surnaturelle; je le ferai brièvement dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XV.

Il est avantageux à ceux qui commencent à entrer dans la connaissance générale de la contemplation, de revenir de temps en temps au raisonnement et aux opérations de leurs puissances naturelles.

Après ce qui vient d'être dit, on peut se demander si les âmes en voie de progrès, c'est-à-dire celles que le Seigneur commence à gratifier du don de la contemplation surnaturelle, sont, par le fait même, dans l'impossibilité de trouver encore des moyens d'avancement dans la méthode de la méditation raisonnée et dans l'emploi des images naturelles ? Je réponds à cette objection : il ne s'agit pas ici de ne jamais recourir à la méditation, ni de n'en plus tenter l'essai. Car, au commencement, l'habitude de cette connaissance simple et pleine d'amour n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir à leur gré dans l'acte de la contemplation ; et leur impuissance à faire usage de la méditation n'est pas non plus si absolue, que leur esprit ne puisse parfois y découvrir un aliment nouveau. En outre si, pendant la période du progrès, on s'aperçoit, aux signes que nous avons déjà énumérés, que les âmes ne sont pas absorbées dans le recueillement, il sera nécessaire de revenir à l'oraison de discours, jusqu'au moment où elles auront acquis l'habitude en quelque sorte parfaite de la contemplation. Or, il en sera ainsi lorsque, dans la méditation, elles se sentiront aussitôt captivées par cette attention douce et paisible, sans pouvoir raisonner, ni même en éprouver le désir. Mais avant d'être arrivées au degré des parfaits, elles devront tantôt s'aider du raisonnement, sans effort et avec modération ; tantôt se livrer au repos amoureux de la contemplation, en dehors de la coopération des puissances. Il est vrai de dire qu'alors que l'exercice des puissances cesse, la lumière et la suavité d'amour se

répandent passivement dans l'âme, dont l'unique soin doit être de se tenir attentive à Dieu, sans prétendre sentir ou voir quoi que ce soit. Toute son action sa borne à s'abandonner à la conduite de son adorable guide.

Dans cette disposition. Dieu se communique à l'âme absolument comme la lumière matérielle à celui qui tient les yeux ouverts. Pour recevoir avec plus d'abondance et de pureté la lumière céleste, il faut écarter les autres lumières plus sensibles des connaissance produites par le raisonnement, les formes et les images, puisque rien de tout cela n'approche de la limpidité et de la sérénité du divin rayon. Vouloir encore comprendre et considérer des objets particuliers, même dans l'ordre spirituel, ce serait interposer un nuage entre notre esprit et les splendides clartés de cette simple lumière. Ainsi en est-il, dans l'ordre matériel, pour celui dont la vue serait circonscrite par un obstacle qui l'empêcherait de voir la lumière et les objets placés au delà.

Cette doctrine nous prouve évidemment qu'aussitôt l'œuvre de purification et de dépouillement achevée, l'âme se verra investie de la pure et délicate lumière d'en haut qui, par une merveilleuse transformation, l'élèvera jusqu'à l'état de perfection. Le propre de cette vive lumière est de répandre ses clartés dans l'âme ; mais le voile ténébreux des images et des créatures dont celle-ci est enveloppée s'oppose à sa libre diffusion. Faites disparaître ces obstacles, enlevez tous ces voiles, aussitôt votre âme, simplifiée et purifiée par le dénuement spirituel, s'unira à la pureté et à la simplicité de la Sagesse divine, qui est le Verbe de Dieu. A mesure que l'âme éprise de l'amour divin se dépouille de l'élément naturel, l'élément divin se répand en elle surnaturellement, car Dieu ne laisse jamais de vide sans le combler.

Que l’homme spirituel apprenne donc à se tenir dans un paisible recueillement et un amour attentif en présence de son Créateur, même quand son impuissance à méditer lui ferait craindre d'y être oisif. Peu à peu, ou plutôt très

promptement, il sentira une paix ineffable envahir son âme, et il se verra comblé d'admirables et sublimes connaissances, au milieu des délices du repos divin. Que son entendement ne se préoccupe plus alors des formes, des imaginations ou du raisonnement. A cette heure tous ces moyens ne procurent à l'âme que dégoût et fatigue, en troublant son bonheur et sa paix. Et pour bannir tous ses scrupules au sujet de l'oisiveté, qu'il sache bien que ce n'est pas une œuvre de peu d'importance d'arrêter l'activité des désirs et des opérations naturelles de son âme, et de l'établir dans un repos absolu. N'est-ce pas là d'ailleurs l'invitation que nous fait le Seigneur par David : *Apprenez à demeurer vide et dégagé de toutes choses,* intérieurement*, et vous expérimenterez,* par les douceurs de mon amour, *que c'est moi qui suis Dieu* (Vacate et videte quoniam ego sum Deus. Ps. XLV.).

CHAPITRE XVI.

Des représentations imaginaires produites surnaturellement dans l'esprit. — Pourquoi ne peuvent-elles pas servir de moyen prochain pour arriver à l'union divine ?

Après avoir traité des représentations naturelles sur lesquelles s'exercent l'imagination et la faculté représentative, il convient de parler maintenant de celles que l'âme peut recevoir surnaturellement. Ce sont les visions imaginaires. Comme les conceptions naturelles, elles s'enveloppent de symboles sensibles appartenant au sens intérieur. Sous cette dénomination de visions imaginaires, nous comprenons toutes les espèces, les images, les formes et les figures dont l'imagination est surnaturellement frappée. Ces représentations étant plus admirables et plus parfaites, l'âme en est plus vivement affectée que sous l'action naturelle des sens. L'empreinte que les cinq sens corporels peuvent graver naturellement en l'âme, par les images et les espèces des objets qu'ils proposent aux sens intérieurs, peut aussi être reproduite et se présenter à elle surnaturellement, sans le concours d'aucun sens intérieur. Ce sens de l'imagination et de la mémoire est comme le réservoir de l'entendement, où se conservent toutes les images qui doivent servir ensuite de matière au travail intellectuel, en s'offrant à l'analyse et au discernement de cette puissance.

Sous la forme d'images, Dieu découvre souvent à l'âme un sens caché, et lui révèle les secrets de sa profonde sagesse, comme nous le voyons presque à chaque page des divines Écritures. Ainsi le Seigneur manifesta sa gloire sous la figure de la nuée qui remplissait le temple (Operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud. Exod., XL, 32.), ou par les Séraphins qui de leurs ailes se voilaient la face et les pieds (Seraphim stabant super illud : sex alæ uni et sex alæ alteri : duabus velabant

faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus. Is., VI, 2.) ; il instruisit Jérémie par le symbole d'une verge qui veillait (Quid tu vides Jeremia ? Et dixi : virgam vigilantem ego video. Jer., I, 11.) ; Daniel, par de nombreuses visions, etc (Lege capita VII, VIII, IX, X Dan.). De son côté, le démon essaie de séduire l'âme par des visions qui ont une apparence de vérité. On peut s'en convaincre en lisant au troisième livre des Rois comment il trompa les prophètes d'Achab, en représentant à leur imagination les cornes de fer avec lesquelles ils devaient remporter la victoire sur les Syriens ; l'événement prouva la fausseté de cette prédiction (Fecit quoque sibi Sedecias, filius Chanaana, cornua ferrea, et ait : Haæ dicit Dominus : his ventilabis Syriam, donee deleas eam. III Reg., XXII, 11.). Tel fut encore le songe qu'eut la femme de Pilate pour empêcher la condamnation du Christ (Sedente autem illo pro tribunali, misit ad eum uxor ejus dicens : Nihil tibi et justo illi ; multa enim passa sum hodie per visum propter eum. S. Matth., XXVII, 19.), et bien d'autres faits de ce genre rapportés dans les livres saints.

Les âmes avancées sont plus souvent favorisées de visions imaginaires que de visions extérieures et corporelles. Les unes et les autres ne diffèrent pas quant à la forme sensible ; mais il existe, quant à leur perfection et à leur effet, une immense différence. Les premières, qui sont tout à la fois surnaturelles et intérieures, s'insinuent plus profondément dans l'âme et y produisent plus de fruit. Ce n'est pas à dire cependant que certaines visions corporelles et extérieures ne puissent opérer de plus grands effets que les imaginaires, car après tout, leur action est subordonnée au bon plaisir divin ; nous nous basons ici simplement sur leur propriété intrinsèque qui est, d'être plus intérieures et par conséquent plus efficaces.

Le sens de l'imagination est celui dont le démon s’empare le plus aisément, c'est la porte par où il pénètre dans l'âme avec tous ses artifices. C'est là aussi, comme dans une place publique ou comme dans un port, que l'entendement vient prendre et mettre en réserve ses provisions. Dieu s'y

présente pour offrir à l'intelligence des images et des pensées salutaires, et le malin esprit, de son côté, s'empresse d'accourir avec l'appât de ses représentations trompeuses. Au reste, le Seigneur n'est pas limité à ce seul moyen d'instruction pour l'âme ; lui, qui habite substantiellement en elle, peut l'instruire directement, ou par des intermédiaires, selon ses desseins impénétrables.

Mon but n'est pas d'indiquer les preuves auxquelles on connaîtra si les visions procèdent du bon ou du mauvais esprit. J'ai voulu seulement tracer la ligne de conduite à suivre, afin que les visions véritables ne deviennent pas un obstacle et une entrave à l'union de la divine Sagesse, et que les fausses ne soient pas une source d'illusions.

Règle générale : l'entendement ne doit pas se préoccuper des connaissances et des visions imaginaires, ni se nourrir de ce qui s'offre à lui sous la forme d'images et d'idées particulières, s'agit-il même de celles dont Dieu est l'auteur, et à plus forte raison de celles qui sont produites par le prince des ténèbres. Si l'âme veut acquérir la pureté, la simplicité et le dépouillement indispensables à l'union divine, elle ne doit tenir compte ni des unes ni des autres. En voici la raison : les accepter, c'est donner par là même accès à des formes sensibles et à des moyens fort limités, tandis que la sagesse de Dieu infiniment pure et simple, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'admet ni mode, ni forme aucune, et n'est point renfermée dans les bornes étroites d'une connaissance distincte. Or pour unir ces deux extrêmes, l'âme humaine et la divine Sagesse, il est nécessaire d'établir entre elles une sorte de proportion et de ressemblance ; par conséquent, il faut que l'âme se revête de pureté et de simplicité, et cesse de se restreindre aux conceptions particulières.

De fait, le Saint-Esprit nous donne à comprendre dans le Deutéronome que Dieu n'a ni figure, ni ressemblance, lorsqu'il dit : *Vous avez entendu le bruit de ses paroles, mais vous n'avez point vu la forme de son Être* (Vocem verborum ejus

audistis, et formam penitus no vidistis. Deut., IV, 12.). Les ténèbres, le nuage et l'obscurité, dont il est fait mention au même endroit, signifient la connaissance obscure et confuse dans laquelle l'âme s'unit avec son Dieu. Plus loin l'écrivain sacré ajoute : *Vous n'avez vu aucune représentation le jour où le Seigneur vous parla à Horeh au milieu du feu* (Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis Di minus in Horeb de medio ignis. Deut., IV, 15.).

Le même Esprit de Dieu nous révèle, dans les Nombres, qu'il est impossible à l'âme de parvenir en cette vie à la sublimité de l'union d'amour, par le seul moyen des espèces sensibles. Dieu reprenant Aaron et Marie d'avoir murmuré contre Moïse leur frère, semble leur manifester le degré d'union et d'intimité qu'il avait daigné contracter avec le libérateur de son peuple : *Si quelqu'un parmi vous est prophète du Seigneur, dit-il, je lui apparaîtrai dans la vision, ou je lui parlerai en songe ; mais tel n'est pas mon serviteur Moïse qui est le plus fidèle de ma maison, car c'est bouche à bouche que je lui parle ; c'est clairement et non en énigmes et en figures qu'il voit le Seigneur* (Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquor ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : ore enim ad os loquor ei, et palam et non per ænigmata et figuras Domini videt. Num., XII, 6, 7, 8.). Ces paroles vraiment divines nous enseignent que Dieu ne se communique plus à l'âme, parvenue à l'union d'amour, sous le voile des visions imaginaires, des similitudes ou des figures. Il lui parle bouche à bouche, c'est-à-dire que son Essence pure et simple, devenue dans l'effusion de son amour comme la bouche même de Dieu, s'unit à l'essence pure et simple de l'âme, au moyen de la volonté, qui est la bouche de l'âme, avide d'attirer en elle l'esprit d'amour.

On le comprend, pour réaliser ce dessein merveilleux, il faut renoncer avec constance et générosité aux grâces extraordinaires et aux connaissances particulières, qui seraient plus nuisibles qu'utiles au progrès réel dans la

perfection. S'il y avait un motif plausible de les estimer ou de les admettre, ce serait en vue des fruits salutaires que les véritables visions produisent en l'âme ; mais cet heureux résultat ne dépend nullement de son adhésion; en toute hypothèse, il lui sera donc plus utile de les refuser toujours. Aussitôt que les représentations imaginaires et les visions corporelles s'offrent à l'esprit, elles le remplissent tout d'abord d'intelligence, de suavité et d'amour ; telle est la fin que le Seigneur se propose en les accordant. L'âme reçoit leur effet vivifiant d'une manière passive, sans pouvoir entraver l'action de Dieu par son action propre, pas plus qu'elle n'a contribué à s'en procurer les heureux fruits, malgré tous ses efforts pour se disposer a les recevoir.

A ce propos ne peut-on pas établir encore un rapprochement avec la vitre de cristal, qui se laisse passivement illuminer par les rayons du soleil, à proportion de sa limpidité. Ainsi en est-il de l'âme pure; les influences de ces connaissances la pénétreront infailliblement, parce que l'humble abandon de sa volonté l'empêche de résister à l'infusion surnaturelle de la grâce. Les souillures et les imperfections de l'âme sont les seuls obstacles à ces faveurs, comme les taches de la vitre s'opposent à la transmission de la lumière. Tirons-en cette conclusion évidente : plus l'âme aura soin de sevrer sa volonté des conceptions, des images et des figures qui enveloppent les communications spirituelles, mieux elle se disposera à recevoir l'abondance des dons célestes avec liberté d'esprit et simplicité ; toutes ces impressions sensibles n'étant en réalité que des voiles qui dérobent à sa vue le fruit essentiel.

En permettant à l'esprit de se complaire dans ces impressions sensibles, il est manifeste que l'entendement, distrait par les apparences, n'a plus la liberté de recevoir la substance de ces grâces. L'estime que l'âme fait de toutes ces choses lui crée mille inquiétudes. Elle met de côté le principal, c'est-à-dire le bien purement spirituel, dont elle ignore la nature, et se contente de l'accessoire, c'est-à-dire

des formes saisies par les sens, qui sont les seules à sa portée. C'est pourquoi j'affirme que le fruit principal de ces visions lui est communiqué passivement, sans qu'elle ait besoin d'y joindre l'activité de son intelligence. Les regards de l'esprit doivent donc se détourner de toutes les connaissances distinctes, parce que, lui étant offertes par les sens, elles n'établissent pas le fondement inébranlable de la foi. L'âme tout à fait indépendante des sens s'appuie sur l'invisible et sur le spirituel, et arrivera ainsi à l'union par la foi, La substance de ces visions lui sera donnée, dès qu'elle saura rejeter tout ce qu'il y a de sensible et d'intelligible, se conformant ainsi au dessein du Seigneur, qui n'accorde pas ses dons pour que le cœur s'y complaise, et en fasse l'objet de son attachement.

Mais un doute s'élève, et le voici : s'il est vrai que Dieu n'envoie pas à l'âme les visions surnaturelles pour qu'elle les estime, les accepte et s'y appuie, pourquoi donc les lui envoie-t-il ? Ne sont-elles pas une occasion de périls et une source d'erreurs, ou pour le moins un obstacle à son avancement, en l'exposant aux graves inconvénients déjà signalés ? Le Seigneur ne peut-il pas communiquer spirituellement et en substance à l'âme ce qu'elle reçoit par les sens, à l'aide des visions et des formes sensibles dont nous avons déjà parlé ?

Nous répondrons à cette difficulté dans le chapitre suivant. A mon avis, c'est une doctrine aussi importante et aussi nécessaire pour les hommes spirituels que pour leurs directeurs. Nous dirons alors la conduite que Dieu tient dans ces visions, et la fin qu'il se propose en les envoyant. Beaucoup sont ignorants sur ce point, et ne savent ni se gouverner eux-mêmes, ni guider sûrement les autres dans la voie de l'union. Ils reconnaissent Dieu comme le véritable auteur de ces faveurs; dès lors ils croient utile d'en tenir compte et de s'y appuyer, sans prendre garde que l'âme s'y attache avec un sentiment de propriété. Cependant si elle n'a pas le courage d'y renoncer, ces grâces sensibles lui

seront aussi préjudiciables que l'attache aux vanités du siècle. Ainsi ces directeurs, jugeant à propos d'admettre les unes et de repousser les autres, s'exposent, eux et les âmes qu'ils dirigent, aux dangers et aux sollicitudes sans nombre qu'entraîne le discernement de la vérité ou de la fausseté de ces visions. Mais bien loin de leur prescrire ce travail et cette peine. Dieu ne veut même pas qu'ils l'imposent aux âmes simples. Elles possèdent, en effet, dans la foi une doctrine à l'abri de toute erreur et de toute incertitude, qui les guidera sûrement dans le sentier de la perfection, à la condition de fermer les yeux aux objets sensibles et aux connaissances distinctes et particulières.

Saint Pierre ne douta pas assurément de la glorieuse transfiguration du Christ sur le Thabor, néanmoins voulant porter les fidèles à s'attacher à la foi, il les exhorte en ces termes dans sa seconde épître : *Nous avons un appui plus sûr dans les oracles des prophètes, auxquels vous faites bien de vous arrêter, comme à une lampe qui luit dans un lieu ténébreux* (Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco II Petr., I, 19.). Ce texte, si on veut bien y réfléchir, exprime à merveille la doctrine que nous avons pris à tâche de développer. En nous donnant le conseil de regarder les prophéties comme une lampe qui luit dans les ténèbres, l'Apôtre nous engage à fermer les yeux à toute autre lumière, afin que la foi soit notre unique appui. S'attacher aux lumières des connaissances claires et distinctes, c'est renoncer à l'obscurité de la foi qui cesse alors d'illuminer de ses splendeurs l'entendement, c'est-à-dire le lieu ténébreux dont parle saint Pierre. Tant que le jour de la claire vision n'aura pas lui pour nous dans la gloire, ou tant que la transformation et l'union de notre âme en Dieu ne seront pas accomplies en cette vie, notre entendement, qui est le flambeau sur lequel la foi repose, ne devra pas prétendre à d'autres lumières.

CHAPITRE XVII.

De la fin que Dieu se propose en communiquant à l'âme les biens spirituels, et du mode qu'il emploie. — Réponse au doute qui a été soulevé.

Il y aurait beaucoup à dire sur les motifs et sur la fin que Dieu se propose en envoyant ces visions. Cette fin, c'est de faire sortir l'âme de sa tiédeur et de l'élever graduellement à l'union divine. Tous les auteurs spirituels ont écrit sur cette matière; aussi me bornerai-je dans ce chapitre à résoudre l'objection déjà proposée. Comment Dieu, dont l'infinie sagesse et la providence si miséricordieuse voudraient affranchir les âmes de toute occasion de péril et de chute, leur envoie-t-il ces visions surnaturelles qui les exposent à tant d'écueils et de dangers ?

Avant de répondre à cette difficulté, il est bon d'établir trois principes. Le premier est de saint Paul : Les choses qui existent ont été établies par Dieu (Quæ autem sunt a Deo ordinata sunt. Rom., XIII, 1.). Le second nous est enseigné par l'Esprit-Saint au livre de la Sagesse où il est écrit : *La sagesse de Dieu, bien qu'elle atteigne d'une fin à l'autre,* c'est-à-dire d'une extrémité à l'autre, *dispose tout avec douceur* (Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Sap., VIII, 1.). Enfin le troisième nous est fourni par l'École : « Dieu meut tous les êtres, chacun selon le mode de leur nature. (Deus omnia movet secundum modum eorum. S. Thomas in 1° lib. Sent. 8, q. 3, 1, 4) »

C'est une conséquence évidente de ces principes que, pour mouvoir l'âme et l'élever de l'extrême abîme de sa bassesse à la hauteur souveraine de l'union, Dieu doit nécessairement procéder avec ordre et suavité, et d'une manière qui soit en rapport avec la condition de l'âme elle-même. Or, dans l'ordre des connaissances de l'âme, ce qui

se présente tout d'abord à elle, ce sont les formes et les images des choses créées ; sa manière ordinaire de connaître et d'entendre dépend des sens. Donc pour la conduire avec suavité à la science suréminente de l'amour, le Seigneur doit commencer par toucher l'âme à l'extrémité infime des sens, afin de l'élever progressivement selon sa nature jusqu'à l'autre extrémité qui est sa divine sagesse, infiniment éloignée des sens. C'est pourquoi Dieu, se proportionnant ainsi au mode d'intelligence naturel ou surnaturel de sa faible créature, l'instruit premièrement à l'aide de la voie discursive et des moyens sensibles, comme les visions, les représentations imaginaires et les autres connaissances intelligibles, pour la rendre ensuite participante de son Esprit.

Il ne faut pas croire cependant que Dieu se refuserait à lui communiquer dès le commencement la pureté de l'esprit, si ces deux extrêmes, les sens et l'esprit, l'humain et le divin pouvaient immédiatement s'adapter et s'unir par un seul acte, sans l'intervention première d'actes multipliés qui servent de préparation à l'âme. Mais ces actes s'enchaînent avec une douce et parfaite harmonie ; les uns deviennent le fondement des autres, de même que, parmi les agents naturels, les premiers servent de base aux seconds, les seconds aux troisièmes, et ainsi de suite. Dieu perfectionne l'homme en se conformant à la mesure de l'homme, c'est-à-dire en le conduisant par gradation des choses les plus basses aux plus élevées, à savoir des impressions extérieures aux sentiments intérieurs. D'abord il réforme les sens corporels en leur offrant des objets extérieurs naturellement bons et parfaits, par exemple il inspire d'assister à la Messe, d'entendre les sermons, de fixer les regards sur des images saintes, de mortifier le goût dans les aliments, de macérer le corps et de crucifier la chair par les austérités de la pénitence.

Après ces opérations préliminaires, le Seigneur s'applique à rendre les sens plus parfaits en leur accordant, pour les

confirmer dans le bien, des consolations et des faveurs surnaturelles, telles sont les visions sensibles des saints, les paroles pleines de suavité et de charme, ou les senteurs parfumées dont il les enivre. En même temps, Dieu perfectionne les sens corporels intérieurs, tels que l'imagination. Il les incline au bien par des considérations touchantes, des méditations pieuses, de saints colloques, et les forme ainsi à la vie de l'esprit.

Après les avoir préparés par des exercices naturels, Dieu les favorise de visions surnaturelles, que nous nommons ici imaginaires, afin de les illuminer et de les spiritualiser encore davantage. Toutes ces grâces affermissent beaucoup les sens dans la vertu, et les détournent des appétits mauvais ; elles servent également à faire avancer rapidement l'esprit dans la vie intérieure. C'est ainsi que Dieu l'élève de degré en degré jusqu'au sanctuaire le plus secret de son amour. Cependant Dieu ne s'astreint pas invariablement à garder de point en point cet ordre progressif ; parfois il transporte l'âme à un de ces degrés sans la faire passer par les autres ; sa conduite se base sur le besoin de sa créature et sur la mesure des faveurs qu'il désire lui accorder. Toutefois la règle que nous venons de donner est la voie la plus ordinaire.

Le Seigneur traite l'âme selon l'infirmité de sa nature. Il lui communique d'abord la vie spirituelle par le moyen d'objets extérieurs, bons en eux-mêmes, qui élèvent l'esprit en lui faisant produire des actes particuliers de vertu. Par ces communications spirituelles plus multipliées, l’âme contracte peu à peu l'habitude du bien, et se rend ainsi capable de recevoir la substance même de l'esprit, incompatible avec une vie purement extérieure.

Si l'âme a dû traverser la voie des sens pour atteindre ce terme si désirable, à mesure qu'elle s'en approche, elle s'éloigne des moyens sensibles du raisonnement de la méditation et des représentations imaginaires. Mais elle devra de plus s'affranchir de tout ce qui pourrait être à la

portée des sens, même relativement aux faveurs célestes, avant d'espérer jouir d'un commerce plus intime avec Dieu. Cela se conçoit, plus on [(?) pg. 230] moment favorable où elle pourra quitter cette méthode, c'est-à-dire, l'heure où Dieu l'élèvera au commerce plus intime de la contemplation, dont nous avons exposé la doctrine au chapitre XI de ce livre. Quant aux visions imaginaires, ou aux autres connaissances surnaturelles qui se présentent aux sens, en dehors du concours actif de l'homme, j'affirme qu'en tout temps, dans l'état de perfection comme dans un état moins parfait, alors même que ces connaissances et ces visions sont de Dieu, l'âme ne doit pas y aspirer, ni s'y arrêter longtemps, pour deux motifs.

Premier motif: ces grâces, ainsi que nous l'avons dit, produisent leur effet passivement en l'âme, sans que celle-ci puisse y mettre obstacle, bien qu'elle soit libre d'en repousser le mode. Par conséquent l'effet accessoire est compensé éminemment, quoique d'une tout autre manière, par une communication plus abondante de l'effet essentiel qui s'opère dans l'âme. Il n'y a aucune trace d'imperfection ni d'égoïsme à renoncer à ces faveurs avec respect et humilité, c'est plutôt la preuve d'un véritable désintéressement et d'une abnégation parfaite : deux excellentes dispositions pour arriver à l'union divine.

Second motif: En agissant ainsi on se délivre du travail nécessaire pour discerner les visions vraies des fausses, pour s'assurer si l'Ange de lumière ou celui de ténèbres en est l'agent : travail qui ne va jamais sans péril, examen superflu où il n'y a d'autre profit pour l'âme que perte de temps et inquiétude. Cet examen expose encore l'âme à de nombreuses imperfections, entrave sa marche progressive, en ne l'affranchissant pas des minuties de ces connaissances et de ces intelligences particulières, comme nous l'avons dit au sujet des visions corporelles et imaginaires ; au reste, nous aurons occasion de le répéter plus tard.

Si Notre-Seigneur n'était pas obligé de se mettre au niveau de l'âme, jamais il ne lui communiquerait l'abondance de son Esprit par ces canaux si étroits des formes, des figures et des connaissances distinctes, à l'aide desquelles il sustente l'âme comme avec des petites miettes. Le Prophète royal exprimait de la sorte cette conduite divine : *Il envoie sa glace comme des petits morceaux de pain* (Mittit crystallum suam sicut buccellas. Ps. CXLVII, 17). C'est-à-dire, il envoie sa sagesse aux âmes comme en parcelles. N'est-ce point une douleur bien légitime de voir l'âme, dont la capacité est presque infinie, réduite à cause de sa faiblesse et de son infirmité naturelle, à n’accepter pour aliment que les miettes des sens ? Ce manque de dispositions et cette inaptitude à recevoir l'Esprit de Dieu faisaient gémir saint Paul lorsqu'il écrivait aux Corinthiens : *Mes frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais seulement comme à des personnes encore charnelles, comme à de petits enfants en Jésus-Christ ! je ne vous ai nourris que de lait et non de viandes solides, parce que cous n'en étiez pas encore capables, et à présent même vous ne l’êtes pas devenus, parce que vous êtes encore charnels* (Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam, nondum enim poteratis ; scd nec nunc quidem potestis, adhuc enim carnales estis. I ad Cor., III, 1.).

Il est donc bien avéré maintenant, que 1’âme ne doit pas arrêter les yeux de son intelligence à cette enveloppe sensible des figures et des objets, qui lui sont offerts surnaturellement par les sens extérieurs, c'est-à-dire aux paroles et aux discours qui frappent l'ouïe, aux apparitions des saints, aux splendeurs magnifiques qui frappent la vue, aux parfums qui charment l’odorat, aux suavités qui flattent le goût, aux jouissances du tact, enfin à toutes ces impressions qui se rencontrent ordinairement dans les voies spirituelles. Il [(pg. 233 manquante au fac-similé) ne faut pas davantage s'attacher aux visions imaginaires des sens intérieurs, mais la première

obligation de l'âme, est d'estimer avant tout le fruit précieux que ces faveurs opèrent, de s'efforcer de faire passer ce fruit dans ses œuvres, en s'exerçant avec un zèle désintéressé au service du Seigneur, sans chercher à savourer aucun goût sensible. Alors elle recueillera infailliblement de ces grâces le fruit dont le Seigneur avait dessein de la gratifier, c'est-à-dire l'esprit de ferveur, fin principale de tous ces dons. L'âme laissera ainsi de côté le moyen sensible, que Dieu lui-même ne lui donnerait pas, si elle était capable de recevoir ces faveurs spirituellement, par une voie tout étrangère aux sens.]

CHAPITRE XVIII.

Du tort que font aux âmes certains maîtres spirituels, faute d'une bonne méthode pour les diriger dans ces visions. — Comment les âmes peuvent être dans l'erreur lors même que ces visions viennent de Dieu.

L'abondance des matières sur ce sujet des visions ne nous permet pas d'être aussi succinct que nous le désirerions. Après avoir donné en substance une doctrine assez développée, pour faire comprendre à l'homme spirituel l'attitude qu'il doit garder à l'égard de ces visions, et à son directeur, la conduite qu'il doit tenir avec son disciple, il ne sera pas superflu d'entrer, sur cet enseignement, dans quelques détails plus particuliers. Aussi bien pour les âmes spirituelles que pour le maître qui les instruit, il sera utile de jeter une plus grande lumière sur les maux qui peuvent résulter de ces visions, si les uns et les autres les acceptent avec trop de crédulité, même quand leur principe est divin. La raison qui me détermine en ce moment à m'étendre sur ce point, c'est le peu de discrétion que j'ai cru reconnaître dans la manière d'agir de plusieurs directeurs spirituels. En effet, pour avoir donné une créance trop facile à l'apparence bonne et véritable de ces connaissances surnaturelles, ils en sont venus à se jeter et à jeter les autres dans l'erreur et la confusion. C'est à eux que s'applique parfaitement la sentence du Christ : *Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse* (Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in fovcam cadunt. S. Matth., XV, 14.). Le texte sacré ne dit pas : ils tomberont, mais ils tombent, parce que, en pareille matière, s'exposer à l'erreur, c'est déjà errer ; le seul fait de se conduire l'un l'autre avec assurance est un véritable égarement, et on peut dire qu'ils tombent pour le moins en cela.

La méthode de ces directeurs à l'égard des âmes favorisées de visions, a pour résultat de les jeter dans l'illusion et le trouble, de les détourner du chemin de l'humilité en les engageant à se complaire dans les voies extraordinaires, enfin de les écarter de la pureté parfaite de l'esprit de foi. Ils ne leur font que trop connaître par cette manière d'agir le cas qu'ils en font eux-mêmes. A leur exemple, ces âmes ignorantes apprécient ces connaissances et s'y attachent, au lieu de s'établir dans l'abnégation et dans le dépouillement absolu, qui seuls peuvent leur faire prendre l'essor vers les hauteurs de la foi obscure. Tous ces inconvénients naissent de l'attitude et du langage de ces directeurs imprudents; puis, par suite de je ne sais quel prestige, une correspondance mystérieuse inspire à l'âme l'estime et l'affection de ces choses, et détourne ainsi ses regards des abîmes de la foi. Son penchant naturel l'incline vers les sens d'où lui viennent ces visions; étant donc déjà captivée par l'attrait de ces communications sensibles, il lui suffit de voir son confesseur, ou toute autre personne, les apprécier et les estimer pour suivre leur exemple. Alors son désir fortement excité s'en nourrit insensiblement, avec une plus grande avidité et une affection toujours croissante.

De là résultent une foule d'imperfections pour ne pas dire davantage; l'âme devient moins humble, elle croit posséder un bien d'une certaine valeur; elle s'imagine être la préférée de Dieu, et la voilà contente et toute satisfaite d'elle-même, sentiment diamétralement contraire à l'humilité. A son insu le démon fortifie aussitôt cette disposition, et commence secrètement à lui suggérer une pensée de curiosité. Elle se demande : d'autres âmes sont-elles parvenues à ce degré, oui ou non ? Ont-elles reçu ces mêmes grâces ? N'en sont-elles pas favorisées ? Quel langage opposé à la sainte simplicité de l'esprit et à la solitude intérieure !... Loin de grandir dans la foi, l'âme tombe dans une multitude de fautes, peut-être moins grossières que celles-ci, mais d'un genre plus subtil et plus répréhensible aux yeux du

Seigneur, parce qu'elles l'empêchent de marcher dans la nudité de la foi.

Mais laissons ce sujet pour le reprendre lorsque nous traiterons du vice de la gourmandise spirituelle et des autres péchés capitaux. S'il plaît à Dieu, nous décrirons alors en détail ces taches secrètes qui s'attachent à l'esprit, quand on ne sait pas le guider dans la voie du parfait dénuement. Nous allons caractériser ici la méthode défectueuse de certains confesseurs dans la direction des âmes. Et certes, je voudrais bien savoir m'expliquer convenablement, car à mon avis c'est chose difficile de faire comprendre à quel point l'esprit du maître influe en secret sur celui du disciple, tellement qu'on ne peut parler de l'un sans faire connaître l'autre. Il n'y a rien d'extraordinaire en cela, les choses de l'esprit ayant entre elles tant de relation et d'affinité.

Il me semble, et ce n'est pas sans raison, que si le père spirituel a du faible pour les révélations, s'y complaît et y attache une grande importance, il ne manquera pas d'imprimer involontairement ce même attrait dans l'esprit de son fils spirituel, si toutefois celui-ci n'est pas plus avancé que son maître. Dans ce cas même, la persévérance sous une semblable direction apporterait de graves préjudices à son avancement. En effet, de cette forte inclination du père spirituel pour les visions, résultera une certaine complaisance dont il donnera des signes manifestes, s'il n'a pas assez de circonspection pour dissimuler ses sentiments. Admettant toujours que le disciple éprouve le même penchant ; de part et d'autre il y aura, n'en doutez pas, de fréquents entretiens sur l'appréciation et l'estime mutuelle que l'on fait de ces faveurs.

Mais, sans entrer à présent dans ces détails subtils, supposons que le confesseur, incliné oui ou non vers ces choses, n'a pas la prudence nécessaire pour en dégager l'esprit et la volonté de son pénitent, qu'arrive-t-il ? Il entre donc en conférence sur ce point avec son disciple, et le

principal sujet de leurs discours porte sur ces visions ; il lui trace des règles pour discerner en elles le vrai du faux. A la vérité, il est important au directeur de posséder cette science, mais il n'est pas à propos d'imposer au disciple cette recherche et ce soin, ni de l'exposer au péril qui en résulte, si ce n'est en quelque nécessité urgente. En les laissant passer sans affecter d'y prendre garde, tout danger cesse et le devoir est accompli.

Signalons un autre abus. Lorsque ces directeurs voient une âme enrichie des faveurs divines, ils font instance auprès d'elle, pour obtenir par son entremise la révélation de telle ou telle chose, qui les concerne, eux ou d'autres ; et ces bonnes âmes leur obéissent, pensant qu'il est permis de chercher ainsi à connaître ces choses. Parce que Dieu daigne parfois, quand bon lui semble, et pour des motifs qui lui sont connus, révéler des connaissances surnaturelles, ils se croient autorisés à désirer cette révélation et même à la solliciter. Si Dieu, acquiesçant à leur supplique, répond à leur question, ils deviennent plus audacieux à l'avenir ; ils s'illusionnent et jugent que Dieu a pour agréable ce mode de communication, mais en vérité, cette manière d'agir déplaît souverainement à la divine Majesté. Les directeurs, si affectionnés à ces entretiens célestes, y attachent la volonté des âmes qui sont sous leur conduite, avec d'autant plus de facilité que celles-ci y trouvent la satisfaction de leurs attraits, et sont naturellement portées à voir comme leurs directeurs. Or les âmes se trompent fort souvent en matière de révélations, et lorsque les événements ne se réalisent pas comme les confesseurs l'avaient prévu, ils s'étonnent et conçoivent aussitôt des doutes sur la réalité des visions. Ils se figuraient d'abord deux choses : la première, que cette révélation venait de Dieu, puisqu'elle cadrait si bien avec leur esprit ; et cette impression pouvait n'être tout simplement que le résultat de leur naturel porté vers ces dons extraordinaires. La seconde, que cette révélation étant divine, elle devait se vérifier dans le sens qu'ils avaient

supposé. Illusion complète; car les paroles de Dieu n'ont pas toujours l'effet que les hommes leur attribuent, et ne s'accomplissent pas à la lettre suivant le propre de l'expression. En conséquence, fût-on convaincu que ces révélations, ces paroles, ces réponses sont de Dieu, on ne doit pas les admettre avec trop d’assurance, ni leur accorder une foi aveugle. Elles sont certaines et véritables en elles-mêmes, mais il n'est pas nécessaire qu'elles le soient toujours dans le sens de notre appréciation personnelle. C'est ce que nous prouverons dans le chapitre suivant. Nous dirons ensuite que de telles questions déplaisent toujours à Dieu, et, comment il s'en irrite tout en daignant y répondre.

CHAPITRE XIX.

⚠ Des paragraphes sont doublés, dans le fac-similé, pour ce chapitre

Comment les visions et les paroles de Dieu, qui sont vraies en elles-mêmes, peuvent-elles nous jeter dans l’illusion ? — Passages des divines Écritures allégués à ce sujet.

Les paroles et les visions divines sont toujours vraies et certaines en elles-mêmes, mais non pas toujours selon notre interprétation personnelle, et cela pour deux raisons. La première de ces raisons tient à notre manière imparfaite de les concevoir.. La seconde vient de leurs causes, ou de leurs motifs, qui peuvent être comminatoires et comme conditionnels. Par exemple, il faut sous-entendre : si l'on ne s'amende pas, ou si telle chose a lieu ; bien qu'à la lettre les paroles soient absolues. Apportons à l'appui de cette doctrine l'autorité de la sainte Écriture.

Dieu, qui est un abîme d'immensité et de profondeur, renferme ordinairement dans ses prophéties et dans ses révélations des pensées, et des conceptions très différentes du sens que nous pouvons communément leur attribuer ; et même elles sont d'autant plus vraies et plus certaines pg 242 qu'elles nous le paraissent moins. Les prophéties et les paroles de Dieu, adressées à certains personnages de l'antiquité, ne se réalisaient pas selon leurs prévisions, parce qu'ils les prenaient trop à la lettre. Chaque page du texte sacré nous en offre une figure.

Dans la Genèse, après avoir conduit Abraham dans la terre des Chananéens, Dieu lui dit : *Je te donnerai cette terre afin que tu la possèdes* (Ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldæorum ut darem tibi terram istam, et possideres eam. Gen., XV, 7.). Mais Abraham déjà vieux ne voyait pas l'accomplissement de cette promesse si souvent renouvelée. Un jour que le Seigneur la lui réitérait encore, ce Père des croyants l'interrogea : *Seigneur, comment et d'après quel signe puis-je savoir que je dois la posséder* (Domine Deus, unde scire possum quod possessurus

sim eam ? Ibid., 8.) ? Alors Dieu lui révéla que cette promesse ne se réaliserait pas de son vivant, mais dans la personne de ses enfants, qui posséderaient la terre de Chanaan 400 ans plus tard (Semini tuo dabo terram hanc. Ibid., 1). En réalité. Dieu donnant cette terre aux descendants d'Abraham, en considération de son amour et de sa foi, la lui donnait pour ainsi dire à lui-même. Ce Patriarche était dans l'illusion ; et s'il avait agi d'après ce qu'il avait compris d'abord, il aurait pg 243 pu s'égarer, et ne pas reconnaître la vérité de cette promesse dont l'effet ne regardait pas le présent. Et ceux qui avaient entendu cette prophétie, le voyant mourir avant qu'elle ne fût accomplie, auraient été sans nul doute troublés dans leurs croyances par la pensée que tout cela était faux.

Un trait analogue se présente dans l'histoire de Jacob son petit-fils. Au temps de la désolante famine qui affligeait le pays de Chanaan, Joseph le fit venir en Egypte ; tandis qu'il était en route, Dieu lui apparut et lui dit : *Jacob, ne crains point, descends en Egypte ; moi-même je descendrai là avec toi, et moi-même je t'en ramènerai lorsque tu reviendras* (Noli timere, descende in Ægyptum. Et ego inde adducam te revertentem. Gen.. XLVI, 3, 4.). L'événement ne justifia pas le sens propre de ces paroles, car, nous le savons, le saint vieillard Jacob mourut en Egypte, et n'en sortit que pour être déposé dans la sépulture de ses pères (Collegit pedes suos super lectulum, et obiit : appositusque est ad populum suum. Ibid. XLIX, 32.). Cette prophétie s'appliquait à sa postérité, lorsque le Seigneur, après un long séjour en Egypte, la fit sortir de ce pays et daigna se faire lui-même son guide dans le chemin. Quiconque aurait eu connaissance de la promesse de Dieu *pg. 242 bis qu'elles nous le paraissent moins. Les prophéties et les paroles de Dieu, adressées à certains personnages de l'antiquité, ne se réallsaïent pas selon leurs prévisions, parce qu'ils les prenaient trop à la lettre. Chaque page du texte sacré nous en offre une figure.*

Dans la Genèse, après avoir conduit Abraham dans la terre des Chananéens, Dieu lui dit : Je te donnerai cette terre afin que lu la possèdes (Ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldæorum ut darem tibi terram istam, et possideres eam. Gen., XV, 7.). Mais Abraham déjà vieux ne voyait pas l'accomplissement de cette promesse si souvent renouvelée. Un jour que le Seigneur la lui réitérait encore, ce Père des croyants l'interrogea : Seigneur, comment et d'après quel signe puis-je savoir

que je dois la posséder (Domine Deus, unde scire possum quod possessurus sim eam ? Ibid., 8.) ? Alors Dieu lui révéla que cette promesse ne se réaliserait pas de son vivant, mais dans la personne de ses enfants, qui posséderaient la terre de Chanaan 400 ans plus tard (Semini tuo dabo terram hanc. Ibid., 18). En réalité, Dieu donnant cette terre aux descendants d'Abraham, eu considération de son amour et de sa foi, la lui donnait pour ainsi dire à lui-même. Ce Patriarche était dans l'illusion ; et s'il avait agi d'après ce qu'il avait compris d'abord, il aurait pg. 243 bis *pu s'égarer, et ne pas reconnaître la vérité de cette promesse dont l'effet ne regardait pas le présent. Et ceux qui avaient entendu cette prophétie, le voyant mourir avant qu'elle ne fût accomplie, auraient été sans nul doute troublés dans leurs croyances par la pensée que tout cela était faux.*

Un trait analogue se présente dans l'histoire de Jacob son petit-fils. Au temps de la désolante famine qui affligeait le pays de Chanaan, Joseph le rit venir en Egypte ; tandis qu'il était en route, Dieu lui apparut et lui dit : Jacob, ne crains point, descends en Egypte ; moi-même je descendrai là avec toi, et moi-même je t'en ramènerai lorsque tu reviendras (Noli timere, descende in Ægyptum. Et ego inde adducam te revertentem. Gen.. XLVI, 3, 4.). L'événement ne justifîa pas le sens propre de ces paroles, car, nous le savons, le saint vieillard Jacob mourut en Egypte, et n'en sortit que pour être déposé dans la sépulture de ses pères (Collegit pedes suos super lectulum, et obiit : appositusque est ad populum suum. Ibid. XLIX, 32.). Cette prophétie s'appliquait à sa postérité, lorsque le Seigneur, après un long séjour en Egypte, la fit sortir de ce pays et daigna se faire lui-même son guide dans le chemin. Quiconque aurait eu connaissance de la promesse de Dieu pg. 244 à Jacob aurait tenu pour certain, qu'étant entré sain et sauf en Egypte par l’ordre et la protection du Seigneur, il devait de même en sortir plein de vie. Dieu n'avait-il pas employé les mêmes expressions pour lui promettre son assistance à sa sortie ? Grandes eussent donc été la surprise et la déception de le voir mourir dans ce pays, avant la réalisation de ses espérances. Ainsi les paroles divines, très véritables en elles-mêmes, peuvent être pour nous sujettes à l'illusion.

Voici un troisième exemple tiré du livre des Juges (Convenitque universus Israel ad civitatem, quasi homo unus, eadem mente, unoque cousilio. Jud., XX, 11 et deinceps.). Toutes les tribus d'Israël s'étaient réunies pour punir un crime infâme commis dans la tribu de Benjamin. Dieu lui-même leur avait désigné un chef de guerre ; aussi les Israélites se tinrent-ils très assurés de remporter la victoire. Malgré cela, vaincus dès le premier combat, et vingt-deux mille des leurs étant restés sur place, ils en furent consternés et passèrent tout le jour à pleurer en présence du Seigneur, pour savoir s'ils devaient, oui ou non, retourner au combat. Dieu leur répondit de livrer de nouveau la bataille. La victoire alors ne leur parut pas

douteuse, et ils s'élancèrent avec une nouvelle ardeur sur leurs adversaires; mais, vaincus cette fois encore, ils perdirent dix-huit mille hommes. Frappés de stupeur de voir que le Seigneur leur commandait toujours de combattre, et qu'ils étaient sans cesse vaincus, ils ne savaient comment expliquer ce mystère Leur surprise était d'autant plus grande que leur armée, bien supérieure en forces à celle de l'ennemi, se composait de quatre cent mille hommes, et que la tribu de Benjamin ne comptait que vingt-cinq mille sept cents hommes. Cependant la parole de Dieu ne les avait pas trompés, mais ils l'avaient faussement interprétée. Dieu leur avait commandé de combattre, sans toutefois les assurer du triomphe ; son intention par ces défaites réitérées était de les humilier, et de les punir de leur négligence et de leur présomption précédentes. La dernière fois que le peuple d'Israël marcha au combat. Dieu lui promit la victoire, et après de pénibles et courageux efforts, ses ennemis furent complètement défaits.

Les âmes s'illusionnent de cette manière et de bien d'autres, par rapport aux révélations et aux paroles qui leur viennent de Dieu. Elles s'attachent trop à l'intelligence littérale, sans réfléchir au dessein principal de Dieu dans ces choses ; qui est de leur communiquer la substance cachée sous cette écorce, et le véritable esprit, difficile sans doute à concevoir, mais dont les différents sens, abondants et merveilleux, dépassent de beaucoup les limites étroites de la lettre. Celui-là donc qui prend la parole à la lettre, ou s'attache à la figure et à la forme apparente de la vision, se trompe grossièrement, et s'expose à cette confusion d'avoir suivi la lumière des sens, au lieu de s'être disposé par l'abnégation à recevoir les illuminations de l'Esprit de Dieu. *La lettre tue et l'esprit vivifie* (Littera enim occidit, spiritus autem vivificat. II ad Cor., III, 6.), dit saint Paul.

Ces diverses citations de l'Ancien et du Nouveau Testament prouvent combien il importe de ne pas s'arrêter au sens littéral, mais de s'attacher à l'obscurité de la foi, qui

est l'esprit vivificateur insaisissable aux sens. C'est pourquoi la plupart des enfants d'Israël; déçus dans leurs espérances, finissaient par mépriser les prophéties et n'y plus ajouter foi. Parmi eux courait un dicton populaire, passé presque en proverbe, pour tourner en moquerie les expressions des prophètes. Isaïe s'en plaint de la sorte : *A qui le Seigneur enseignera-t-il sa loi ? A qui donnera-t-il l'intelligence de sa parole ? Ce sont des enfants qu'on ne fait que de sevrer, qu'on vient d'arracher à la mamelle.* Ils disent tous en tournant les prophètes en dérision : *promettez et promettez encore, attendez, attendez encore, un peu ici, un peu ici : Dieu parlera de ses lèvres à ce peuple et lui tiendra un langage inconnu* (Quem docebit scientiam? et quem intelligere faciet auditum ? Ablactatus a lacte, avulsos ab uberibus : quia manda remanda, expecta reexpecta... modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum. Is. XXVIII, 9, 10, 11.). Le peuple trop attaché à la lettre et à son propre sens se nourrissait du lait des petits enfants, rejetait l'aliment substantiel caché dans les profondeurs de la science spirituelle, et se moquant des prophéties, disait par forme de raillerie : attendez, attendez encore, comme si les prédictions d'Isaïe ne devaient jamais s'accomplir. A qui le Seigneur enseignera-t-il la sagesse de ses voies, s'écriait le Prophète, à qui donnera-t-il l'intelligence de sa doctrine, sinon à ceux qui sont sevrés du lait de la lettre et des mamelles de leur propre sens ? Au lieu de comprendre le langage prophétique, ils s'arrêtent au sens littéral, et disent : *Promettez., promettez encore, attendez, attendez encore*, etc., sans reconnaître que Dieu leur parle dans un sens dont le mystère échappe à leurs grossières interprétations.

Ne nous en rapportons donc pas à notre propre jugement, ni à la signification bornée des paroles, et confessons que le sens caché sous les oracles divins est impénétrable à nos conceptions, si différentes de celles de Dieu. Écoutons le prophète Jérémie, qui lui-même semble se méprendre sur l'intelligence des paroles du Tout-Puissant, et se ranger du

côté du peuple en s'écriant : *Hélas ! hélas ! Seigneur Dieu ! avez-vous donc trompé ce peuple et la ville de Jérusalem en leur disant : Vous aurez la paix ; et voici cependant que la pointe de l'épée va leur percer le cœur !* (Heu, heu, Domine Deus, ergone decepisti populum istum, et Jerusalem dicens : Pax erit vobis ; et ecce pervenit gladius usque ad animam ! Jer., IV, 10.). Or, la paix que le Seigneur devait contracter avec son peuple, c'était l'alliance entre lui et le genre humain, par l'entremise du Messie promis, tandis qu'Israël l'entendait dans le sens d'une paix temporelle. Aussi lorsque, contrairement à son attente, la guerre avec tous ses maux vint fondre sur ce peuple, se crut-il trompé par le Seigneur. Alors, empruntant le langage de Jérémie, il disait : *Nous attendions la paix, et il n'est rien venu de bon* (Expectavimus pacem, et non erat bonum. Ibid., VIII., 15.). Il leur eût été vraiment impossible de ne pas tomber dans l'erreur en se guidant uniquement d'après le sens rigoureusement littéral.

Qui aurait pu, en effet, n'être pas confondu dans son espérance, par la lettre de cette prophétie que David fait du Christ, dans tout le psaume LXXI, et en particulier par ces mots : *Il régnera depuis une mer jusqu'à une autre mer, et depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre* (Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. Ps. LXXI, 8) ; et plus loin : *Il délivrera le pauvre des mains du puissant, le pauvre qui n'avait personne pour l'assister* (Liberabit pauperem a potente, et pauperem cui non erat adjutor. Ibid., 12.). Quelle contradiction ! Voyez Notre-Seigneur, naître dans l'obscurité, vivre dans la misère, et non seulement ne pas régner en dominateur sur la terre, mais se soumettre aux caprices de la plus vile populace; enfin être mis à mort sous le gouvernement de Ponce Pilate ! Au lieu de délivrer ses disciples de l'oppression des puissants de la terre, il les laissera persécuter et mettre à mort pour son nom.

Ces prophéties devaient s'entendre spirituellement du Christ, et en ce sens, elles étaient absolument vraies. Le Christ n'est pas seulement le Roi de la terre, mais par sa

divinité il est le Souverain du ciel; il ne s'est pas contenté de racheter les pauvres qui marchaient à sa suite, et de les arracher au pouvoir du démon, le plus cruel des tyrans ; il a fait davantage en les établissant héritiers du royaume céleste. Dans ces versets du Psalmiste, Dieu avait en vue le résultat principal ; en d'autres termes, le règne éternel de son Fils et l'éternelle liberté des hommes. Les Juifs orgueilleux les interprétaient dans le sens secondaire, dont Dieu fait fort peu de cas, c'est-à-dire, ils les entendaient d'un royaume temporel, et d'une liberté passagère ; or, ces grandeurs de la terre ne méritent pas aux yeux de Dieu le nom de royaume, ni de liberté. Aveuglés par la grossièreté du sens littéral et ne comprenant ni l'esprit, ni la vérité qu'il contenait, les Juifs crucifièrent leur Seigneur et leur Dieu, comme le rapporte saint Paul : Les habitants de Jérusalem et leurs princes ne l’ayant point connu pour ce qu'il était, et n'ayant point compris les paroles des prophètes qui se lisent chaque jour de sabbat, ils les ont accomplies en le condamnant (Qui enim habitabant Jerusalem et principes ejus, hunc ignorantes et voces prophetarum, quæ per omne sabbatum leguntur, judicantes impleverunt. Act., XIII, 27).

Cette difficulté d'interpréter convenablement les paroles de Dieu était si grande, que les propres disciples de Jésus, après avoir vécu avec lui, s'y trompaient encore eux-mêmes. Les deux disciples d'Emmaüs étaient de ce nombre lorsque, tristes et découragés, il se disaient dans le chemin : *Nous espérions que ce serait lui qui rachèterait Israël* (Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel. S. Luc, XXIV, 21.). Ils entendaient par là leur affranchissement et la domination temporelle de leur divin Maître. Le Christ, leur apparaissant alors, leur adressa ces reproches : *O insensés ! dont le cœur est tardif à croire tout ce que les prophètes ont annoncé !* (O stulti, et tardi corde ad credendum, in omnibus quæ locuti sunt prophetæ ! Ibid. 25.).

Plus tard, au moment même où le Seigneur allait monter au ciel, quelques disciples, plongés encore dans cette

ambitieuse ignorance, lui demandèrent : *Faites-nous savoir, Seigneur, si c'est en ce temps que vous rétablirez le royaume d'Israël ?*(Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel ? Act., I.6.) Le Saint-Esprit inspire souvent aux hommes des paroles qu'ils sont loin de comprendre dans le sens réel de la prédiction ; ainsi il fit dire à Caïphe, au sujet du Christ : *Il vous est bon qu'un seul homme meure pour le peuple, et non pas que toute la nation périsse. Or il ne disait pas cela de lui-même* (Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat ; hoc autem a semetipso non dixit. S. Joan. XI, 50), ajoute l'Evangéliste. Le Grand-Prêtre donnait à ces paroles un sens tout différent de celui que l'Esprit-Saint avait en vue.

Tous ces exemples nous prouvent avec évidence que nous ne devons pas prendre légèrement pour base de notre conduite les paroles et les révélations, lors même qu'elles sont de Dieu, car notre manière de les comprendre nous entraînerait très aisément dans le piège de l'illusion. En elles-mêmes ce sont des abîmes de profondeur pour l'esprit, et les restreindre à notre sens borné, c'est vouloir palper l'air et les atomes dont il est chargé ; l'air s'échappe de la main et l'on n'étreint que le vide.

Le directeur spirituel doit donc s'appliquer à détourner l'esprit de son disciple de l'estime de toutes ces manifestations surnaturelles, vrais atomes de l'esprit. Que gagnerait-il à s'y arrêter, sinon de perdre l'esprit intérieur ? Au contraire, le confesseur fortifiera la volonté de son fils spirituel par le détachement, en lui apprenant à s'établir dans la liberté et dans l'obscurité de la foi, où se communique abondamment la vie de l'esprit, c'est-à-dire la sagesse et l'intelligence véritable des paroles divines. Il est impossible à l'homme qui n'est pas vraiment intérieur, de juger des choses de Dieu, ni même de les interpréter selon la droite raison ; les juger d'après les sens, c'est prouver la médiocrité de son savoir en fait de spiritualité, et se mettre hors d'état de les comprendre, au dire de saint Paul : *Or, l'homme animal ne conçoit point les choses qui sont de*

l'esprit de Dieu ; elles lui paraissent une folie et il ne peut les comprendre, parce que c'est par une lumière spirituelle qu'on en doit juger ; mais l'homme spirituel juge de tout (Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. Stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur ; spiritualis autem judicat omnia. I ad Cor., II, 14, 15.). L'homme animal est celui qui s'appuie sur le témoignage des sens, et l'homme spirituel, celui qui en est dégagé et ne les prend jamais pour guide. Il est donc bien téméraire celui-là qui ose s'en servir pour traiter avec Dieu par la voie des connaissances surnaturelles.

Mettons cette doctrine dans un plus grand jour par de nouveaux exemples. Supposez qu'un saint, en butte à la persécution de ses ennemis, entende une voix divine lui promettre sa complète délivrance ; néanmoins ses adversaires prévalent contre lui, et il meurt entre leurs mains. Il ne s'ensuit pas que la prédiction soit fausse ; mais celui qui en aurait fait une application temporelle se serait trompé, Dieu ayant pu avoir en vue le salut éternel, où l'âme jouit de la véritable liberté et du vrai triomphe sur tous ses ennemis, bien plus excellemment que si elle en avait été délivrée ici-bas. Le sens de ces paroles était donc beaucoup plus réel et plus élevé que l'homme n'aurait pu le concevoir, en le rapportant à la vie présente. Dieu a toujours l'intention de donner à ses paroles le sens le plus fécond en bienfaits, mais l'homme s'aveugle, s'il les interprète à sa manière dans le sens le moins profond.

Il est dit au sujet du Christ : *Vous les gouvernerez avec une verge de fer, et vous les briserez comme le vaisseau du potier* (Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos. Ps. II, 9.). Dieu, par la bouche de son Prophète, parle ici dans le sens de l'éternelle et principale domination de son Fils, qui s'étend de siècles en siècles ; et non dans le sens de sa royauté temporelle, dont la souveraineté ne s'est pas manifestée durant le cours de sa vie mortelle. Citons un autre exemple : une âme embrasée d'un vif désir de souffrir

le martyre entendra peut-être la voix de Dieu répondre à ses aspirations : Oui, tu seras martyre. Cette promesse la remplit intérieurement d'une immense consolation, et d'une confiance invincible qu'il en sera ainsi. Malgré cela, cette personne ne subira pas le martyre, et cependant la parole de Dieu était véritable. Comment expliquer ce mystère ? Par la doctrine même que nous développons : La partie essentielle et principale de la prophétie s'effectuera, c'est-à-dire, Dieu donnera à l'âme l'amour et la récompense du martyre, en la rendant martyre par un état prolongé de souffrances, dont la continuité est plus cruelle que la mort même. Le Seigneur accomplit ainsi sa promesse, et exauce réellement la prière de l'âme ; son principal désir n'était pas, en effet, d'endurer ce genre de mort en particulier, mais de prouver à Dieu un amour aussi intense que celui du martyre. En dehors de l'amitié de Dieu, cette mort n'a aucune valeur par elle-même; or l'amour, l'acte et le mérite du martyre, sont pleinement donnés à l'âme par d'autres moyens, et si par le fait elle ne meurt pas martyre, cependant elle se félicite d'avoir obtenu ce qu'elle souhaitait.

Ces désirs et d'autres semblables, dont le mobile est un amour très ardent, ne s'accomplissent pas toujours, comme on l'avait supposé ; mais ils se réalisent dans un sens meilleur, et plus glorieux à Dieu, selon la parole de David : *Le Seigneur a exaucé les désirs des pauvres* (Desiderium pauperum exaudivit Dominus. Ps. IX, 17.). Dans les Proverbes, la divine Sagesse nous dit également : *Les justes obtiendront ce qu'ils désirent* (Desiderium suum justis dabitur. Prov., X, 24.). Une multitude de saints, nous le savons, aspirèrent à faire de grandes choses pour le service de Dieu ; si leur désir, qui était juste et droit, n'a point été réalisé ici-bas, il a eu, nous n'en pouvons douter, son parfait accomplissement au delà de cette terre, et les promesses que Dieu eût pu leur faire à ce sujet se sont trouvées véritables.

Les paroles et les visions célestes peuvent donc, de cette manière et de beaucoup d'autres encore, être vraies et

certaines, et néanmoins nous devenir une occasion d'illusion, faute de ne pas savoir pénétrer les vues élevées et les intentions sublimes que Dieu y tient cachées. Le plus sûr et le meilleur, c'est donc d'exhorter les âmes à fuir avec prudence les grâces surnaturelles, et de les habituer, ainsi que nous l'avons dit, à persévérer dans la pureté et l'obscurité de la foi, qui est le seul moyen pour arriver à l'union.

CHAPITRE XX.

Comment les prophéties et les paroles de Dieu, toujours véritables en elles-mêmes, ne sont pas toujours certaines, vu les circonstances qui les ont motivées. — Preuves tirées de la sainte Écriture.

Le moment est venu d'expliquer le second motif pour lequel les visions et les paroles divines, vraies en elles-mêmes, n'ont pas toujours par rapport à nous une égale certitude. Ce second motif tient aux raisons qui les ont motivées. Par exemple, le Seigneur dit : Dans un an j'enverrai tel châtiment à ce royaume; la cause de cette sentence est une offense commise dans ce pays contre sa Majesté ; si l'on ne s'amende pas, la punition s'ensuivra forcément. Mais si les circonstances viennent à modifier cette offense, la peine pourra cesser ou se modifier également. La menace était néanmoins véritable, parce qu'elle portait sur la faute actuelle, et si celle-ci avait continué, celle-là se fût exécutée. Ce sont des menaces ou des révélations comminatoires et conditionnelles. La conversion de la ville de Ninive nous en fournit une preuve sensible. Dieu avait ordonné au prophète Jonas de dire de sa part aux Ninivites : *Dans quarante jours Ninive sera détruite* (Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur. Jon. III, 4.). Toutefois cette prédiction ne se réalisa pas, parce que la cause disparut. La sévère pénitence qu'ils firent aussitôt de leurs crimes prévint l'effet de la menace divine, qui eût infailliblement reçu son accomplissement, si ce peuple n'eût pas imploré son pardon.

Le roi Achab ayant commis un crime énorme, comme il est rapporté au troisième livre des Rois, Dieu lui envoya son prophète, notre Père saint Élie, pour le menacer de sa colère, qui s'étendrait non seulement à sa personne, mais encore à

sa maison et à tout son royaume. En apprenant cette nouvelle, *Achab déchira ses vêtements de douleur, couvrit sa chair d'un cilice, jeûna et dormit sur le sac, et marcha la tête baissée* (Cum audisset Achab sermones istos, scidit vestimenta sua et operuit cilicio carnem suam, jejunavitque et dormivit in saccos et ambulavit demisso capite. III Reg., XXI, 27). Touché de son repentir, Dieu lui envoya dire par le même Prophète : *Puisque Achab s'est humilié pour l'amour de moi, je ne ferai point tomber sur lui, pendant qu'il vivra, les maux dont je l'ai menacé, mais sous le règne de son fils* (Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui. III Reg., XXI, 29). Achab s'étant converti, la menace et la sentence de Dieu furent commuées.

D'où nous pouvons conclure que si Dieu avait révélé affirmativement à une âme telle chose agréable ou fâcheuse, la concernant elle ou autrui, cette promesse pourrait éprouver des changements plus ou moins considérables, peut-être même cesser entièrement d'exister, suivant les modifications survenues dans les dispositions de l'âme, ou dans la cause que le Seigneur avait en vue. Bien souvent l'âme ignore le motif de ce changement, Dieu seul en possède le secret. D'ailleurs toutes les communications divines ne sont pas faites pour être acceptées ou comprises actuellement, beaucoup sont cachées dans l'avenir, et leur lumière se manifestera au moment opportun, ou lorsque l'âme en ressentira l’effet.

Telle fut la conduite de Notre-Seigneur à l'égard de ses disciples, en leur adressant de nombreuses paraboles et de mystérieuses maximes dont ils ne pénétrèrent la divine sagesse qu'au jour où ils durent annoncer cette céleste doctrine, c'est-à-dire après la descente du Saint-Esprit, ce Paraclet dont JésusChrist leur avait dit : *Il vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit* (Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis. S. Joan., XIV, 26.). C'est pourquoi dans le récit de l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem, saint Jean a écrit :

Les disciples n'entendirent point cela d'abord ; mais quand Jésus fut entré dans sa gloire, ils se souvinrent alors que ces choses avaient été annoncées de lui (Hæ non cegnoverunt discipuli ejus primum, sed quando glorificatus est Jésus, tunc recordati sunt, quia hæc erant sciipta de eo. Ibid., XII, 16.). Ainsi l'âme peut recevoir bien des impressions divines, sans qu'elle-même ni son directeur en aient l'intelligence avant le temps.

Dans le livre des Rois nous voyons que Dieu s'irrita contre Héli, grand prêtre en Israël, à cause des péchés de ses enfants, qu'il avait la lâcheté de tolérer. Il lui envoya donc dire par Samuel les paroles suivantes : J'ai dit et j'ai assuré que votre maison et la maison de votre père serviraient à jamais devant ma face ; mais maintenant je suis bien éloigné de cette pensée, dit le Seigneur, aussi ne la réaliserai-je pas (Loquens locutus sum, ut domus tua et domus patris tui ministraret in conspectu meo usque in sempiternum. Nunc autem dicit Dominas : Absit hoc a me. I Reg., II, 30.). Le ministère du grand-prêtre consistait à rendre gloire et honneur à Dieu, et le Seigneur avait promis que le sacerdoce se perpétuerait d'âge en âge dans la famille d'Héli, s'il persévérait dans son zèle pour la gloire de Dieu, et la fidélité à son service. Mais la négligence qu'il apporta à remplir ses devoirs, et la préférence qu'il donna à l'honneur de ses enfants sur celui du Très-Haut, en dissimulant leurs péchés, excitèrent les plaintes du Seigneur et le contraignirent à retirer sa promesse.

Il n'y a donc pas lieu de croire que les paroles et les révélations divines soient toujours infaillibles, selon la signification rigoureuse des expressions ; principalement quand, d'après les desseins du Seigneur, ces prédictions sont liées aux causes secondes, sujettes par leur nature à se modifier et à s'altérer. A la vérité, Dieu seul a le secret de cette dépendance, et il n'est pas toujours explicite. Au contraire, il prophétise parfois en taisant les circonstances conditionnelles; comme il le fit pour les Ninivites, lorsqu'il leur annonça la destruction de leur ville en termes absolus par la bouche de Jonas. Dans d'autres occurrences, il déclare

nettement sa pensée ; ainsi en agit-il à l'égard de Roboam : *Si vous marchez dans mes voies en gardant mes ordonnances et mes préceptes, comme a fait David, mon serviteur, je serai avec vous, je vous ferai une maison, qui sera stable et fidèle, comme j'en ai fait une à mon serviteur David* (Si ambulaveris in viis meis... custodiens mandata mea et præcepta mea, sicut fecit David, servus meus, ero tecum, et ædificabo tibi domum fidelem, quomodo ædificavi David domum. III Reg., XI, 38.).

Après tout, que le Seigneur laisse ou non dans le vague le motif de ses révélations, nous ne devons jamais nous appuyer sur notre interprétation personnelle, la faiblesse de notre intelligence ne nous permettant pas de découvrir la multiplicité des vérités cachées sous les paroles du Tout-Puissant. Il réside au-dessus des cieux et il parle le langage de l'Eternité, tandis que nous; pauvres mortels, nous sommes des aveugles dans cette vallée de larmes, et absolument incapables de pénétrer dans la profondeur de ses secrets. C'est pour cette raison sans doute, que le Sage s'écrie : *Dieu est dans le ciel, et vous sur la terre; c'est pourquoi gardez-vous de parler beaucoup* (Deus enim in cœlo et tu super terram, idcirco sint pauci sermoues tui. Eccl., V, 1.).

Peut-être me direz-vous : Puisque nous ne pouvons pas comprendre ces choses, ni en faire l'objet de notre application, pourquoi le Seigneur nous en favorise-t-il ? J'ai déjà répondu à ce sujet qu'il ne faut pas vouloir devancer le temps prescrit par la volonté de celui qui a parlé. Dieu donnera l'intelligence à qui il voudra au moment opportun, et on reconnaîtra alors que tous les événements arrivent conformément à sa divine sagesse et à la suprême vérité.

Sachez bien qu'on ne peut concevoir le sens complet des paroles et des œuvres de Dieu, ni le déterminer d'après les apparences, sans s'exposer à beaucoup d'erreurs et à d'étranges mécomptes. Cette vérité était bien connue des prophètes, qui avaient entre les mains la parole de Dieu ; beaucoup d'entre eux ne voyaient pas leurs prédictions s'accomplir à la lettre; aussi était-ce pour eux une très

grande souffrance d'avoir la mission de les annoncer aux Juifs. En butte à la raillerie et à la risée du peuple, Jérémie disait en leur nom : *Je suis devenu l'objet de leurs moqueries pendant tout le jour, et tous me raillent avec insulte, parce qu'il y a déjà longtemps que je parle, que je crie contre leurs iniquités et que je leur prédis une désolation générale. Et la parole du Seigneur est devenue pour moi un sujet d'opprobre et de railleries pendant tout le jour. Alors j'ai dit : Je ne nommerai plus le Seigneur et je ne parlerai plus en son nom* (Factus sum in derisum tota die ; omnes subsannant me[quia iam olim loquor vociferans iniquitatem et vastitatem clamito et factus est mihi sermo Domini in obprobrium et in derisum tota die et dixi non recordabor eius neque loquar ultra in nomine illius et factus est in corde meo quasi ignis exaestuans claususque in ossibus meis et defeci ferre non sustinens Jerem. XX, 7, 8,9)]

Ces plaintes du Prophète nous dépeignent l'accablement d'un homme qui se résigne sans doute, mais qui ne peut supporter le poids des secrets de Dieu ; elles nous font également comprendre combien les paroles divines diffèrent du sens vulgaire qu'on leur attribue, et nous prouvent que souvent les prophètes de Dieu passaient pour des séducteurs. Aussi Jérémie ajoute-t-il dans l'amertume de son cœur : La prophétie est devenue notre frayeur, noire filet et notre ruine (Formido et laqueus facta est nobis ratrocinatio et contrilio. Thien., III, 47.).

Le même motif engagea Jonas à s'enfuir lorsque Dieu lui enjoignit de prédire la destruction de Ninive. Ne pouvant saisir la vérité des paroles divines, ni en pénétrer le sens mystérieux, il fuyait pour n'être pas contraint de prophétiser, redoutant la moquerie de ceux qui verraient la nullité de ses menaces. La même crainte le retint pendant quarante jours en dehors de la ville, pour attendre l'issue de la prophétie ; et comme l'événement ne répondit pas à son attente, en proie à une extrême affliction, il s'écria : *Seigneur, n’est-ce pas là ce que je disais lorsque j’étais encore dans mon pays ? C'est ce que j’ai prévu d’abord, et*

c'est pour cela que j'ai fui à Tharsis (Obsecro Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea ? Propter hoc præoccupavi ut fugerem Tharsis. Jon., IV, 2.). Et le saint homme s'attrista au point de prier Dieu de lui ôter la vie.

En résumé, faut-il s'étonner que les paroles et les révélations de Dieu ne s'accomplissent pas toujours selon le sens qu'exprime la lettre, puisque ces prophéties, nous l'avons dit, sont subordonnées aux dispositions de ceux qui en sont l'objet. Il ne faut donc, sous aucun prétexte, s'appuyer, dans ces matières, sur son intelligence personnelle, mais prendre uniquement la foi pour fondement et pour guide de ses actes.

CHAPITRE XXI.

Dieu n'agrée pas les demandes indiscrètes qu'on lui adresse. — Comment il s'en irrite tout en y condescendant quelquefois.

Certains hommes spirituels, présomptueux et peu vigilants pour mortifier leur curiosité naturelle, s'autorisent des réponses mêmes du Seigneur pour chercher à connaître l'avenir par voie surnaturelle. J'admets que Dieu daigne leur répondre en effet; mais, malgré tout, cette manière d'agir, loin de lui plaire, lui est fort désagréable ; bien souvent il s'en irrite et s'en tient pour grandement offensé. Voici pourquoi : il est dans l'ordre qu'une créature ne sorte point des bornes naturelles que Dieu lui a prescrites. Or, Dieu a placé l'homme sous l'empire des lois raisonnables ; prétendre les enfreindre en voulant arriver à la connaissance des choses, par voie surnaturelle, c'est sortir de ces limites; conduite à la fois injuste et imprudente, que Dieu ne saurait agréer.

Mais, me dira-t-on, pourquoi le Seigneur répond-il quelquefois aux demandes qui lui sont adressées, si elles lui déplaisent? Eli bien, moi je vous affirme que c'est parfois le démon qui répond à sa place; ou si la réponse vient réellement de Dieu, c'est incontestablement en considération de la faiblesse de l'âme, obstinée à suivre cette voie. S'il juge convenable de condescendre encore à ses désirs, c'est pour l'empêcher de se décourager, de retourner en arrière, de croire qu'il est mécontent d'elle ; ou pour la mettre à l'abri de trop violentes tentations, enfin pour d'autres motifs connus de lui seul.

La même condescendance le porte à faire goûter aux âmes délicates et tendres des joies et des consolations sensibles, non pas qu'il lui plaise de voir une âme savourer

ces douceurs, mais parce qu'il se proportionne aux besoins et aux dispositions de chacune. Dieu est une source intarissable où chacun va puiser selon la capacité du vaisseau qu'il porte, et si parfois Dieu distribue l'eau de sa grâce par des canaux exceptionnels, ce n'est pas une raison suffisante pour que l'âme se serve de ce moyen pour recueillir l'eau vive. A Dieu seul il appartient de la répandre comme il veut, quand et sur qui il lui plaît, sans que la créature y ait aucun droit.

Nous l'avons déjà dit, si le Seigneur se montre favorable au désir et à la prière de certaines âmes simples et bonnes, c'est afin de ne pas les contrister par un refus. On comprendra mieux ceci par une comparaison familière. Un père de famille fait charger sa table d'aliments nombreux et variés, meilleurs les uns que les autres ; un de ses petits enfants lui demande avec instances d'un de ces mets ; ce n'est pas le meilleur, mais le plus à son goût et le plus à sa portée. Le père connaît la faiblesse de son enfant, il sait qu'il repoussera tout autre aliment, fût-il meilleur, car il n'aime que celui-là. Il le lui accorde donc, mais à regret, de peur de lui causer du chagrin, et de le priver entièrement de nourriture.

N'est-ce pas ainsi que Dieu en usa à l'égard des enfants d'Israël, qui lui demandaient un roi ? il accéda avec peine à une supplique qui devait tourner à leur désavantage. *Ecoutez la voix de ce peuple*, disait-il à Samuel, concédez-lui le roi qu'il demande, *ce n'est point vous, mais c'est moi qu’ils ont rejeté afin que je ne règne pas sur eux* (Audi vocem populi... non enim te abjecerunt, sed me ne regnem super eos. I Reg., VIII, 7). De même les âmes qui ne savent pas ou ne veulent point, renoncer aux tendresses et aux douceurs spirituelles ou sensibles, contraignent Dieu, en quelque sorte, à leur octroyer des biens d'un ordre inférieur, en vue de leur faiblesse et de leur répugnance pour la nourriture forte et substantielle des souffrances et de la croix de son Fils, dont il aurait voulu les voir avides, préférablement à tout le reste.

Je tiens cependant pour beaucoup plus préjudiciable de rechercher les connaissances surnaturelles, que de désirer simplement les goûts sensibles ; et je ne sais pas comment l'âme qui convoite les premières, peut s'exempter de pécher au moins véniellement, malgré ses bonnes intentions ou le degré sublime de ses vertus.

Je fais la même application au directeur qui lui laisserait suivre cette voie, soit par ses ordres, soit simplement par son assentiment. Quelle nécessité y a-t-il de rechercher ces moyens extraordinaires ? La raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique ne nous offrent-elles pas des règles pleinement suffisantes pour notre conduite ? Il n'y a point de difficultés impossibles à résoudre, ni aucun besoin auquel on ne puisse satisfaire par ces secours, qui sont à la fois agréables à Dieu et très avantageux pour l’âme.

Appuyons-nous donc fermement sur la raison et sur les enseignements de l’Évangile, et si on venait à nous proposer une communication surnaturelle, qu'elle soit ou non en rapport avec notre inclination, acceptons-en uniquement ce qui est conforme à la raison et à la loi évangélique. Même alors, il convient de considérer et d'examiner la chose de plus près encore, que s'il n'y avait point eu de révélation, parce que l'esprit de mensonge manifeste souvent une foule de choses véritables et futures, afin de séduire plus facilement les âmes.

Les fondements sur lesquels nous pouvons le mieux et le plus solidement nous appuyer dans toutes nos peines, nos tribulations et nos nécessités sont l'oraison, et l'espérance que le Seigneur pourvoira à tous nos besoins, par les moyens qu'il jugera bon d'employer. Au surplus, ce conseil nous est donné dans les Livres saints par la bouche du roi Josaphat. Entouré d'une multitude d'ennemis et plongé dans l'affliction, il se mit en prière et s'écria : *O Dieu, quand nous ne savons plus que faire, notre dernière ressource c'est de tourner vers vous nos regards* (Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te. II Par., XX, 12.),

afin que vous pourvoyiez à nos nécessités, comme vous le jugerez plus convenable. Pour ce qui est des demandes de communications et de révélations surnaturelles, il me semble avoir fait assez comprendre que, si Dieu répond parfois à de semblables prétentions, il ne s'en offense pas moins ; mais il sera bon cependant de le prouver encore par d'autres témoignages de la sainte Écriture.

Lorsque Saül évoqua l'âme du prophète Samuel, Dieu en fut irrité, comme Samuel le témoigna lui-même en adressant au roi ce reproche : *Pourquoi avez-vous troublé mon repos et m'avez-vous contraint à sortir de ma tombe* (Quare inquietasti me ut suscitarer ? I Reg., XXVIII, 15.) ? Dieu accorda également aux enfants d'Israël la nourriture qu'ils demandaient, en faisant tomber dans leur camp une grande quantité de cailles ; néanmoins il s'en offensa, et fit descendre sur eux le feu du ciel pour châtier leur désir déréglé, comme nous le lisons au livre des Nombres, et dans celui des Psaumes : *Ces viandes étaient encore dans leur bouche lorsque la colère de Dieu s'éleva contre eux* (Adhuc escæ erant in ore ipsorum et ira Dei ascendit super eos. Ps. LXXVII, 30, 31.). Lorsque sur l'ordre de Balac, roi des Moabites, le prophète Balaam se rendit auprès de ce peuple, il attira sur lui le courroux du Seigneur, malgré la permission qu'il en avait obtenue (Surge et vade cum eis : ita dumtaxat ut quod tibi præcepero facias. Num., XXII, 20.). Sur le chemin un Ange lui apparut tout à coup, l'épée à la main, et le menaça de mort, en lui disant de la part de Dieu : *Je suis venu pour m'opposer à toi, parce que ta voie est perverse et qu'elle m'est contraire* (Ego veni ut adversarer tibi, quia perversa est via tua mihique contraria, Num., XXII, 32.).

Nous le voyons par ces différents traits, la condescendance de Dieu à satisfaire nos désirs imprudents, n'exclut pas son indignation ; il serait donc superflu de rapporter tous les exemples et toutes les autorités des Livres saints, qui viennent à l'appui d'une vérité aussi évidente. Cependant je me sens pressé de signaler de nouveau les périls qui existent dans ce genre de rapports avec Dieu,

périls plus nombreux que je ne saurais le dire. Quiconque s'attachera à une telle méthode s'exposera à une extrême confusion ; et sa propre expérience le contraindra à confesser la vérité de ce que j'avance. A la difficulté de ne pas s'égarer par rapport aux visions et aux paroles de Dieu, vient s'en joindre encore une autre. C'est qu'une foule de ces faveurs ont ordinairement le démon pour auteur; comment alors les discerner ? Car il copie la manière de Dieu et il propose à l'âme des choses analogues aux communications divines, espérant s'introduire ainsi au milieu du troupeau, comme un loup revêtu de la peau d'une brebis ; aussi à peine est-il reconnaissable. Par conséquent, il est aisé de prendre le change et d'attribuer à Dieu des paroles et des visions dont les faits ont démontré la vérité. Ne vous étonnez donc pas si l'esprit de mensonge annonce des choses vraies et conformes à la raison. Celui qui est éminemment doué de la lumière naturelle peut connaître, par la science des causes, les événements passés, ou deviner l'avenir. Or le démon possède cette lumière naturelle à un degré très élevé ; il lui est donc facile, étant donnée une cause, de conjecturer l’effet. A la vérité, ses prévisions ne se réalisent pas toujours, parce que tout dépend de la volonté de Dieu.

Citons un exemple à l'appui de cette assertion : le démon connaît la disposition de l'atmosphère et les influences du soleil, il prévoit qu'inévitablement à telle époque la combinaison des éléments engendrera la peste dans tel pays, et que ce fléau fera plus ou moins de ravages dans certaines contrées. Est-il alors surprenant, je vous le demande, que le malin esprit dise à une âme : d'ici à six mois ou à un an la peste se déclarera ; en effet il en sera ainsi, mais si vrai que soit le fait, la prophétie n'en aura pas moins été une prophétie diabolique. De même, le prince du mensonge, en voyant les cavités terrestres se remplir d'air, peut prévoir les tremblements de terre, et annoncer ensuite qu'à telle époque ils se feront sentir; mais cette prédiction

résultera uniquement d'une connaissance purement naturelle.

Certains faits extraordinaires et providentiels peuvent être également prévus d'après leurs causes; c'est-à-dire d'après les justes motifs qui portent le Seigneur à départir les biens et les maux aux enfants des hommes. Par exemple, ne peut-on pas savoir, par une très simple déduction, que de toute nécessité, en raison de l'état de telle ou telle personne, de telle ou telle ville. Dieu fera intervenir sa providence ou sa justice; soit en infligeant un châtiment, soit en décernant une récompense ? Dans ce cas, on peut dire avec certitude : à telle époque Dieu fera ceci ou cela, ou sans aucun doute, tels événements arriveront. C'est de la sorte que Judith parla à Holopherne quand, pour le convaincre de la réalité de la ruine qui menaçait les enfants d'Israël, elle lui dévoila leurs crimes et leurs méchancetés et ajouta aussitôt : *Puisqu'ils se conduisent de cette sorte, ils périront infailliblement* (Ergo quoniam hæc faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur. Judith, XI, 12.). Donc la punition peut être prévue dans sa cause ; autrement dit : tels péchés attireront tels châtiments de Dieu qui est la justice même. La Sagesse divine l'assure ; *Chacun est puni par où il pèche* (Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur. Sap.,[Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] XI, 17.).

Le démon connaît ces choses non seulement par son intelligence naturelle, mais aussi par l'expérience qu'il a de la conduite du Seigneur en pareille circonstance ; il peut donc les prédire avec certitude. Le saint homme Tobie prévit le châtiment de Ninive dans sa cause, et en avertit son fils en ces termes : *Ecoutez, mon fils, aussitôt que vous aurez enseveli votre mère auprès de moi, hâtez-vous de sortir de cette ville, car elle n'existera plus. Je vois clairement que son iniquité sera la cause de son châtiment ou de sa ruine complète* (Nunc ergo, filii, audite me, et nolite manere hic ; sed qnacumque die sepelieritis matrem vestram circa me in uno sepulchro, ex eo dirigite gressus vestros ut exeatis hinc : video enim quia iniquitas ejus finem dabit ei. Tob., XIV, 12, 13.). L'Esprit de Dieu révéla à Tobie la destruction

de Ninive, toutefois le démon aurait pu l'augurer comme lui : d'une part à cause de la dépravation de cette ville, et de l'autre par l'expérience qu'il avait de la justice divine, châtiant les iniquités du genre humain par le déluge, et les crimes des Sodomites par le feu. Satan peut encore connaître la faiblesse et les dispositions corporelles d'un individu, et annoncer ainsi d'avance la durée ou la brièveté de sa vie.

Les faits de ce genre sont nombreux, et en même temps si compliqués et tellement pleins de subtilités, qu'on ne s'y dérobe qu'à la condition de fuir généralement les révélations, les visions et les paroles surnaturelles. Aussi Dieu s'irrite-t-il à bon droit contre ceux qui les admettent; car c'est témérité, présomption, curiosité que de s'exposer au péril qui en résulte; c'est laisser croître un rejeton de l'orgueil, qui est la racine et le fondement de la vaine gloire et du mépris des choses divines ; c'est enfin ouvrir la porte à des maux incalculables, dont un grand nombre d'âmes ont été les victimes. Ces âmes excitent à un tel point l'indignation du Seigneur, qu'il les laisse à dessein s'égarer et tomber dans l'aveuglement de l'esprit ; on les voit abandonner les règles élémentaires de la vie spirituelle pour satisfaire leur vanité et leur caprice.

Alors se justifie le texte d'Isaïe : *Dieu a répandu au milieu d'elles un esprit de vertige* (Dominus miscuit ia medio ejus spiritum vertiginis. Is., XIX, 14.) et de confusion ; c'est-à-dire un esprit qui entend tout à contre-sens. Or, Isaïe applique cette parole à ceux qui cherchent à connaître par une voie surnaturelle les mystères de l'avenir. Dieu, dit-il, leur envoie un esprit de vertige ; non pas que le Seigneur veuille effectivement les jeter dans l'erreur, mais il permet qu'ils y tombent. Pour les punir de leur témérité à sonder des secrets impénétrables, le Seigneur irrité leur refuse sa lumière, pour se conduire dans les voies où ils se sont engagés contre sa volonté. On peut dire ainsi qu'indirectement Dieu est cause de ce mal, qui consiste dans la privation de sa lumière et de sa grâce. Dieu

donne de même au démon la permission de tromper et d'aveugler bon nombre d'âmes, qui se sont attiré ce malheur par leurs péchés et par leur audace. Fort de ce pouvoir, Satan se transfigure en ange de lumière ; ces âmes le prennent pour tel, et donnent créance à ses suggestions, de telle sorte que, parvînt-on même plus tard à leur faire voir la vérité, il n'est plus possible de les désillusionner, tant l'esprit de vertige s'est emparé d'elles.

Ce fut le triste sort des prophètes du roi Achab ; Dieu les abandonna à l'esprit de mensonge, et donna l'avantage au démon sur eux, par ces paroles : *Tu les tromperas et tu seras le plus fort : va et agis dans ce sens* (Decipies et prævalebis : egredere et fac ita. III Reg. XXII, 22,). En effet, l'action du prince des ténèbres fut si puissante sur le roi et sur les prophètes, qu'ils refusèrent d'ajouter foi à la prédiction de Michée, qui était en contradiction avec celle des faux prophètes. Dieu les avait frappés d'aveuglement à cause de leur présomption, et de l'ardeur avec laquelle ils désiraient recevoir une réponse conforme à leurs inclinations ; disposition de nature à les précipiter infailliblement dans l'illusion la plus profonde. Ezéchiel prédit au nom de Dieu la même infortune à celui qui ose prétendre pénétrer, par voie surnaturelle, les choses propres à satisfaire la vanité et la curiosité de son esprit : *S'il vient trouver le prophète pour m'interroger par son intermédiaire, c'est moi, qui suis le Seigneur, qui lui répondrai de moi-même, et je le regarderai dans ma colère, et lorsque le prophète tombera dans l'erreur et répondra faussement, c'est moi, qui suis le Seigneur, qui aurai trompé ce prophète* (Si ... et venerit ad prophetam, ut interroget par eum me ; ego Dominus respondebo ei per me, et ponam faciem meam super hominem illum. Et propheta cum erraverit et locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi prophetam illum. Ezech., XIV, 7, 8, 9.). Ce passage doit se prendre en ce sens, qu'il ne soutiendra pas le prophète de sa faveur; c'est-à-dire: moi le Seigneur, je répondrai de moi-même, mais je répondrai dans ma colère. Or, du refus de sa grâce et de sa protection, résulte indubitablement l'abandon et

l'illusion. L'esprit de mensonge s'empresse alors de répondre selon l'attrait et les goûts de cet homme trop crédule, celui-ci se complaît dans ces réponses et ces communications conformes à sa volonté, et se laisse engager dans les filets de l'ennemi.

Peut-être paraîtrons-nous être sorti du sujet annoncé dans le titre de ce chapitre, mais si on y réfléchit attentivement, on verra que tout ce que nous avons dit vient appuyer notre dessein. En effet, tout y démontre comment le Seigneur s'indigne contre ces âmes curieuses et combien il condamne le désir de semblables visions, puisque, tout en daignant le satisfaire, il permet que les âmes y soient trompées de mille manières.

CHAPITRE XXII.

Pourquoi est-il interdit, sous la loi nouvelle, d'interroger Dieu par une voie surnaturelle, comme il était permis de le faire dans l'ancienne loi ? — Réponse à cette question. — Elle nous donne l'intelligence des mystères de notre foi. — Passage des épîtres de saint Paul appliqué à ce sujet.

Les doutes qui se multiplient sous nos pas, ne permettent point d'avancer aussi vite que nous l'aurions voulu. A mesure que nous les soulevons, nous sommes obligés d'y répondre, afin de donner à l'enseignement de la vérité toute son intégrité, et de lui conserver toute sa force. Du reste, il ressort un avantage de ces doutes, c'est que s'ils retardent un peu notre marche, ils servent d'autre part à mettre notre doctrine plus en lumière, ainsi que le prouve l'objection suivante.

La volonté de Dieu n'est pas que les âmes aspirent à recevoir par voie surnaturelle les dons extraordinaires, comme les visions, les paroles intérieures, etc., nous l'avons vu dans le dernier chapitre. D'un autre côté, nous savons que dans l'ancienne loi, cette manière de traiter avec Dieu était habituelle, et que non seulement elle était autorisée, mais encore que Dieu la recommandait, et reprenait les Israélites, lorsqu'ils y manquaient. On peut le voir dans Isaïe, où Dieu reproche à son peuple de songer à descendre en Egypte sans l'avoir interrogé : *Pourquoi avez-vous pris la résolution d'aller en Egypte sans me consulter* (Qui ambulatis ut descendatis in Egyptum, et os meum non interrogatis. Is., XXX, 2.) ? Nous lisons aussi dans Josué que les enfants d'Israël ayant été trompés par les Gabaonites, le Saint-Esprit les blâma en ces termes : *Ils prirent donc de leurs vivres et ils ne consultèrent point le Seigneur* (Susceperunt igitur de cibariis eorum et os Domini non interrogaverunt. Jos., IX, 14.). Moïse, les anciens prophètes et les

pontifes consultaient le Seigneur en toutes circonstances ; le roi David et tous les rois d'Israël le faisaient également avant d'entreprendre aucune guerre. Dieu leur parlait, leur répondait sans incriminer cette conduite, et leur abstention eût même été pour eux une faute ; telle est la vérité que nous transmet l'histoire. Pourquoi donc maintenant, sous l'ère de grâce, les choses ne se passent-elles plus comme autrefois ?

A ceci je réponds : si ces sortes de questions étaient acceptées dans l'ancienne loi, s'il y avait même des raisons de convenance pour que les prophètes et les prêtres désirassent des visions et des révélations divines, la raison principale c'est que les fondements de la foi n'étaient pas alors aussi bien assis, ni la loi évangélique aussi bien établie qu'actuellement. Il était donc nécessaire d'interroger le Seigneur, et de recevoir ses réponses : soit verbalement, par des visions ou des révélations, soit en figures et en symboles, soit enfin par des signes de toute autre espèce. Toutes ces paroles et ces révélations divines contenaient les mystères de notre foi, ou s'y rapportaient. Or, ces mystères n'étant pas l'œuvre de l'homme, mais celle de Dieu qui les a proférés par son Verbe, ou par la bouche de ses prophètes, il était indispensable aux hommes d'aller puiser à cette source céleste. Voilà pourquoi le Seigneur leur adressait de vifs reproches quand ils négligeaient de le consulter, attendu que ses réponses devaient les guider vers cette foi qu'ils ne connaissaient pas encore. Maintenant la foi du Christ a des fondements solides, la loi évangélique est promulguée, nous sommes dans l'ère de la grâce; il n'y, a donc plus de raison pour employer ce mode interrogatif, et pour attendre les réponses et les oracles de Dieu comme on le faisait autrefois. En nous donnant son Fils, qui est sa Parole unique et éternelle, il nous a tout expliqué, et il n'a plus besoin de parler. Tel est le sens de ce texte, par lequel saint Paul engage les Hébreux à fixer uniquement leurs regards sur le Christ Sauveur, et à mettre de coté cette première méthode

de communication avec Dieu tolérée par la loi mosaïque : *Dieu ayant parlé autrefois à nos pères, en divers temps et en diverses manières par les prophètes, nous a enfin parlé tout nouvellement dans ces derniers jours par son propre Fils* (Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis ; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. Hebr., I, 1.). Ces lignes du grand Apôtre signifient que Dieu a si bien parlé par son Verbe, qu'il n'a plus rien à nous dire. En ce Verbe, qui est sa parole substantielle, est contenu tout entier l'enseignement partiel des prophètes.

L'âme assez téméraire pour prétendre de nos jours interroger Dieu, et en obtenir des visions ou des révélations, lui ferait, ce me semble, une grave injure ; parce qu'en le faisant, elle montrerait qu'elle ne se contente pas exclusivement du Christ. Dieu pourrait lui répondre : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis toute mon affection, écoutez-le* (Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. S. Matth., XVII, 5) ; c'est-à-dire : je vous ai envoyé tous les biens par le Verbe, mon fils ; fixez les yeux sur lui seul, en lui je vous ai révélé toutes choses, vous trouverez en lui plus que vous ne sauriez désirer ni demander. Vous souhaitez des paroles, des révélations, ou des visions, qui ne sont que des fragments de la vérité ; vous en trouverez la manifestation totale en Jésus. Il est toute ma parole, toute ma réponse ; il est toute ma vision, toute ma révélation. En vous le donnant pour frère, pour maître, pour compagnon, pour rançon et pour récompense, j'ai répondu à vos demandes et je vous ai tout révélé. Au Thabor mon Esprit s'est reposé sur lui et j'ai dit : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances, écoutez-le. Gardez-vous donc de chercher de nouvelles doctrines, ou de solliciter d'autres réponses. Si je parlais autrefois, c'était pour promettre le Christ ; si mes serviteurs m'interrogeaient, leurs demandes se rattachaient à l'attente et à l'espérance du Christ. C'est ce que démontre l'enseignement des Evangélistes et des Apôtres.

Vouloir m'interroger actuellement et recevoir mes réponses, ce serait se déclarer peu satisfait du Christ, et offenser grièvement mon Fils bien-aimé. Cette source féconde de tous les biens comblera tous vos désirs; venez vous y désaltérer, en elle vous puiserez toutes les grâces des révélations, et de plus nombreuses encore. En effet, désirez-vous une parole de consolation ? regardez mon Fils obéissant et triste jusqu'à la mort, par amour pour moi, et vous verrez combien de réponses consolantes il vous adressera. Voulez-vous connaître l'explication des choses cachées et les mystères des événements futurs ? jetez les yeux sur lui, vous y découvrirez les secrets mystérieux et les trésors de la sagesse divine, selon le témoignage de l'Apôtre : *En lui sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu* (In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. Coloss., II, 3.). Ces trésors de sagesse seront pour vous beaucoup plus admirables, savoureux et profitables, que tous les objets de vos propres désirs. Le même Apôtre se glorifie de posséder cette unique science : *Je n'ai point fait profession de savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié* (Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. I ad Cor., II, 2.). Enfin, si vous voulez avoir des visions ou des révélations divines et même corporelles, contemplez son Humanité sainte, et vous serez ravis des merveilles qui vous seront manifestées. Saint Paul n'a-t-il pas dit : *C'est en lui que la plénitude de la divinité habite corporellement* (In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, Coloss., II, 9.) ?

Puisque Dieu nous a parlé par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'avons-nous besoin de l'interroger encore et d'attendre ses réponses ? Aspirer à recevoir des connaissances par des moyens extraordinaires, c'est signaler en Dieu une lacune, comme nous l'avons dit plus haut. Les souhaiter, c'est encore une curiosité des plus blâmables, qui dénote l'imperfection de la foi; or cette disposition, loin d'attirer sur nous d'autres faveurs surnaturelles, est plutôt faite pour les

en éloigner. Au moment où le Christ expirait sur la croix, il s'écria: *Tout est consommé* (Consummatum est. S. Joan., XIX, 30.) ! Alors les cérémonies et les rites de la loi ancienne furent abrogés. Sachons donc prendre toujours pour guide la doctrine du Sauveur, de son Église et de ses prêtres ; seuls ses enseignements sont dignes de foi; en eux nous trouverons le remède à nos ignorances et à nos faiblesses spirituelles, et nous y puiserons d'abondants secours pour toutes nos nécessités. Quelle ne serait donc pas la présomption de celui qui oserait s'en détourner, si peu que ce soit ! Saint Paul écrit aux Galates : *Quand même un Ange du ciel vous annoncerait un Evangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème* (Sed licet nos, aut Angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Gal., I, 8.). En dehors de la voie tracée par le Christ, Dieu et homme, toutes les autres voies sont mensongères et ne mènent à rien.

Celui-là fait de vains efforts, qui a la prétention de traiter avec Dieu comme dans l'ancienne loi. Au surplus, croyez-le bien, même à cette époque il n'était pas permis à tous d'interroger le Seigneur, et Dieu ne répondait pas sans distinction de personnes. Il rendait ses oracles aux seuls pontifes et aux prophètes, dont la mission était de transmettre au peuple la loi et la doctrine. Quelqu'un désirait-il consulter Dieu, il le faisait par l'intermédiaire du prophète ou du prêtre, et jamais il n'aurait eu l'audace de s'adresser directement à lui. Et si David interrogea plusieurs fois le Seigneur, c'est en qualité de prophète; encore ne le faisait-il pas sans être revêtu des habits sacerdotaux, comme on le voit au premier livre des Rois, quand il dit au prêtre Abiathar : *Appliquez-moi l'éphod* (Applica ephod. I Reg., XXIII, 9.) ; c'était un des principaux vêtements des prêtres. D'autres fois il s'adressait à Nathan, ou à d'autres prophètes, pour consulter le Très-Haut.

La parole des prophètes inspirait alors une entière créance, comme étant celle de Dieu même. Il n'était pas

permis de s'en rapporter à une appréciation personnelle quelconque ; et ceci à tel point que les oracles divins n'avaient aucune force, ni aucune autorité, s'ils n'étaient sanctionnés par les prophètes et par les pontifes. Dieu aime tant voir l'homme gouverné et dirigé par son semblable, qu'il nous ordonne d'une manière absolue de ne donner un entier crédit à ses communications surnaturelles, qu'à la seule condition de les faire passer par le canal des lèvres humaines ; alors, et seulement alors, nous pouvons nous y appuyer avec confiance. Lorsque Dieu révèle quelque chose à une âme, il l'incline en même temps à la découvrir à son représentant, et avant d'avoir obéi à cette inspiration intérieure, elle n'est pas pleinement satisfaite. Le Seigneur veut que l'homme trouve la sanction de la vérité dans la parole d'un autre homme, qui est son ministre. Il est écrit au livre des Juges que, malgré l'assurance réitérée de la victoire que lui avait donnée le Seigneur, Gédéon doutait encore de vaincre les Madianites. Dieu lui laissa cette pusillanimité, jusqu'au moment où il reçut de la bouche des hommes la confirmation de la promesse divine. Le voyant donc si abattu, le Seigneur lui dit : *Levez-vous el descendez dans le camp ... et, lorsque vous aurez entendu ce qu'ils diront, vos bras deviendront plus forts, et vous descendrez ensuite avec plus de sécurité pour attaquer vos ennemis* (Surge et descende in castra... et cum audieris quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuæ, et securior ad hostium castra descendes. Jud., 7, 9). Il en fut ainsi, car ce vaillant soldat ayant entendu un Madianite raconter à son compagnon un songe qu'il avait eu pendant la nuit, et qui annonçait leur défaite, sentit son courage se ranimer, et livra la bataille avec une entière confiance. L'exemple de Moïse est bien plus admirable encore. Dieu lui avait commandé d'aller délivrer les enfants d'Israël; il avait motivé ses ordres et les avait, de plus, confirmés par des prodiges tels que la verge changée en serpent, et la guérison instantanée de la main de Moïse, qui avait été soudainement couverte de lèpre. Néanmoins le libérateur du

peuple de Dieu restait faible, timide et irrésolu, malgré le mécontentement du Seigneur, irrité de ses hésitations. Il ne prit courage qu'après avoir entendu ces paroles : *Je sais qu'Aaron, ton frère le lévite, parle avec facilité ; voilà qu'il sort lui-même au-devant de toi, et à la vue il se réjouira en son cœur. Parle-lui et fais-lui part de ce que je j'ai dit et moi je serai en ta bouche et en la sienne* (Aaron frater tuus levites, scio quod sit eloquens ; ecce ipse egreditur in occursum tuum, vidensque te lætabitur corde. Loquere ad eum et pone verba mea in ore ejus, et ego ero in ore tuo et in ore illius. Exod., IV, 14, 15.). Moïse se sentit alors, fortifié, à la pensée d'être consolé et soutenu par les conseils de son frère.

Tel est l'état de l'âme humble qui n'ose pas traiter seule à seule avec Dieu, et dont la sécurité n'est pas complète sans une intervention humaine. Dieu le veut ainsi ; lorsque plusieurs s'assemblent pour délibérer sur une vérité, il vient au milieu d'eux pour la leur manifester et la confirmer dans leur esprit, ainsi qu'il promit à Moïse et à Aaron de parler par la bouche de l'un et de l'autre, quand ils agiraient de concert. *Là où deux ou trois personnes se trouvent assemblées en mon nom,* pour examiner ce qui concerne davantage ma gloire et mon honneur, *je me trouve au milieu d'elles* (Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. S. Matth., XVIII, 20.), pour faire luire dans leur cœur la splendeur des vérités divines. Notez bien que le Seigneur ne dit pas, là où il y en aura un seul je serai avec lui, mais, là où ils seront au moins deux ; pour nous apprendre qu'il est interdit à l'homme seul de juger les choses divines, de s'y appuyer, de s'y attacher sans le conseil et la direction de l'Église et de ses prêtres. Dieu ne se tient pas auprès de celui qui s'isole, pour lui manifester ses vérités et les affermir dans son cœur ; aussi la vérité demeure-t-elle en lui sans force et sans ardeur. L'Ecclésiaste s'écrie : *Malheur à l'homme seul ! car lorsqu'il sera tombé, il n'aura personne pour le relever ; si deux dorment ensemble, ils se réchauffent l'un l'autre,* c'est-à-dire, par le feu de la

charité qui est au milieu d'eux ; *mais comment un seul se réchauffera-t-il ?* Comment ne sera-t-il pas froid à l'égard de Dieu ? *Quelqu'un peut avoir l'avantage sur un homme seul,* et c'est le démon qui prévaut ainsi contre ceux qui veulent se conduire seuls ; mais deux lui résistent (Væ soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo, unus quomodo calefiet ? Et si quispiam prævaluerit contra unum duo resistunt ei. Eccl., IV, 10, 11, 12), à savoir le maître et le disciple, qui sont réunis pour connaître la vérité et la mettre en pratique. L'homme isolé se sent ordinairement faible, tiède dans l'interprétation de la vérité, lors même qu'il l'aurait reçue de la bouche de Dieu. Saint Paul après avoir beaucoup prêché l'Évangile, qu'il disait tenir de Dieu et non des hommes, n'eut pas de repos avant d'avoir été conférer avec saint Pierre et les autres Apôtres, de peur, disait-il : *Que je ne fournisse ou que Je ne vienne à fournir une carrière inutile* (Ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem. Gal., II, 2.).

Il est donc fort téméraire de donner son assentiment aux révélations divines, à moins d'observer l'ordre que nous venons d'établir. Eussiez-vous la même certitude que saint Paul sur la vérité de l'Evangile, dont il avait commencé la prédication ; fût-il avéré que la révélation vînt de Dieu, vous pourriez, malgré tout, tomber dans l'illusion, par rapport à son exécution et aux circonstances qui s'y rattachent. Dieu n'est-il pas libre de révéler une chose sans découvrir l'autre, et sans indiquer le moyen de l'effectuer ? Les rapports fréquents et familiers qu'il a avec une âme, ne l'obligent pas à lui communiquer habituellement ce qu'elle peut apprendre par l'entremise et le conseil des hommes. Saint Paul le savait bien, puisqu'assuré de la vérité de la doctrine évangélique, qu'il avait reçue de Dieu, il ne laissa pas que d'aller consulter le collège apostolique.

En voici encore une preuve saisissante tirée de l'Exode. Dieu, qui avait des entretiens si intimes avec Moïse, ne lui donna cependant jamais par lui-même le conseil salutaire de Jéthro son beau-père. Celui-ci l'engagea à choisir d'autres

juges pour l'aider dans son ministère, afin de ne pas tenir le peuple dans l'attente depuis le matin jusqu'au soir : *Choisis d'entre tout le peuple des hommes valeureux et craignant Dieu, en qui soit la vérité ... qui jugent le peuple en tout temps* (Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus est veritas... qui judicant populum omni tempore. Exod., XVIII, 21, 22.). Dieu approuva cette sage mesure, qu'il n'avait pas cru devoir suggérer lui-même à Moïse, parce qu'elle ne dépassait pas la portée du jugement et du conseil de l'homme. Il agit de même dans l'ordre des visions et des paroles intérieures ; son intention est que les hommes aient recours aux moyens humains, excepté pour les choses de la foi, qui surpassent tout jugement et toute intelligence créée, sans toutefois leur être contraires.

Si vous avez l'ineffable bonheur de converser familièrement avec Dieu et avec ses Saints, ne vous imaginez pas qu'ils s'engagent par là même à vous dévoiler tous vos défauts, si vous pouvez les connaître par un autre organe. Au lieu de vous appuyer sur cette fausse espérance, rappelez-vous ce qui est rapporté dans les Actes des Apôtres. Saint Pierre chef de l'Église, instruit directement par le Seigneur, se trompa en maintenant parmi les Gentils l'usage d'une certaine cérémonie judaïque. Néanmoins Dieu gardait le silence, au point que saint Paul fut obligé de reprendre Pierre, comme il l'affirme lui-même : *Mais quand je vis que les disciples ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre, devant tout le monde : Si vous qui êtes Juif, vous vivez à la manière des Gentils, et non pas à celle des Juifs, pourquoi contraignez-vous les Gentils à judaïser* (Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ coram omnibus : Si tu Judæus sis, gentiliter vivis, et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare ? Gal., II, 14.) ? Au jour du jugement, on verra le Seigneur punir des âmes qu'il avait honorées ici-bas de ses entretiens familiers, et favorisées de ses dons et de ses lumières. Trop confiantes dans leurs rapports habituels avec Dieu, elles ont négligé les devoirs de

leur état, et encourront ainsi ses justes reproches. Dans leur étonnement, elles s'écrieront alors : *Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? n'avons-nous pas chassé les démons en votre nom ? et n'avons-nous pas fait plusieurs miracles en votre nom ?* Et le Seigneur leur répondra : *Je ne vous ai jamais connues, retirez-vous de moi, vous qui faites des œuvres d'iniquité* (Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in Domine tuo dæmonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus ? Et tunc confitebor illis : quia nunquam novi vos : discedite a me qui operamini iniquitatem. S. Matth., VII, 22, 23.). De ce nombre seront le prophète Balaam et ses semblables, à qui Dieu daignait faire entendre sa parole, quoiqu'ils fussent pécheurs. Les élus de Dieu, ses amis privilégiés, attireront ses réprimandes pour les fautes et les imperfections qu'ils auront commises, et dont il n'était pas nécessaire que Dieu les avertît lui-même, puisque la loi et la raison naturelle sufflsaïent pour les instruire.

En terminant ce sujet, tirons-en cette conclusion : l'âme doit confier à son directeur spirituel, en toute vérité, simplicité et ouverture de cœur, les faveurs surnaturelles qu'elle reçoit. Il lui semblera peut-être inutile d'en rendre compte, surtout si, d'après nos enseignements, l'âme a soin de les rejeter sans en faire cas, ce qui la met à l'abri de toute illusion. Toutefois il est de la dernière importance qu'elle manifeste les opérations de la grâce, visions, révélations, communications spirituelles, distinctes ou non, peu importe, et cela pour trois raisons.

l° Nous l'avons fait voir, la force, la lumière, la certitude et l'effet principal des dons divins, ne se font pleinement sentir à l'âme qu'après ouverture faite au directeur, établi par Dieu juge spirituel de cette âme. A lui appartient de lier ou de délier les consciences, d'approuver ou de blâmer leurs dispositions ; les autorités alléguées plus haut l'ont assez démontré. Tous les jours encore nous expérimentons comment les âmes humbles favorisées de ces dons ressentent, après en avoir parlé à qui de droit, une

augmentation de force, de lumière et de sécurité ; tandis qu'avant d'avoir fait cette ouverture, elles ne goûtent aucun repos, et ces grâces semblent ne pas leur appartenir.

2° D'ordinaire l'âme a besoin d'être éclairée sur les choses qui se passent en elle, pour avancer dans la nuit obscure, c'est-à-dire pour progresser dans la nudité d'esprit et la pauvreté intérieure. Tout en ne désirant pas les grâces exceptionnelles, si l'âme est privée de cet enseignement, elle tombera sans s'en douter dans l'ignorance des voies spirituelles, et se verra bientôt assujettie à la vie des sens.

3° Enfin il est bon de faire part de toutes ses impressions surnaturelles, lors même qu'on les regarde comme non avenues ; afin d'entretenir l'humble soumission et la mortification. Il n'est pas rare de rencontrer des âmes qui ressentent une extrême répugnance à s'entretenir de ces faveurs. D'abord elles leur semblent peu importantes ; puis elles se demandent comment les personnes à qui elles doivent en parler, accueilleront leurs communications. C'est là une marque de bien peu d'humilité, et pour ce motif même il faut précisément se contraindre à le faire. D'autres éprouvent beaucoup de confusion à les exposer, dans la crainte de faire croire qu'elles reçoivent des faveurs semblables à celles des Saints. La pensée d'aborder ce sujet avec leur directeur est une vraie torture. Toutes ces craintes ne sont pas des raisons acceptables ; au contraire, il faut absolument que les âmes se mortifient sur ce point, jusqu'à ce qu'elles soient devenues humbles, douces et promptes à se faire connaître, et qu'elles en arrivent même à le faire avec facilité.

Si nous avons tant appuyé sur la nécessité de rejeter ces visions et ces révélations ; si nous avons insisté pour recommander aux confesseurs de ne pas encourager les âmes à ces sortes d'entretiens; ce n'est cependant pas que les maîtres spirituels soient obligés de leur en témoigner du dégoût et du mépris, au point de leur donner occasion de se tenir trop sur la réserve, et de leur enlever le courage de les

manifester. En fermant ainsi la porte à leurs libres aveux, ils les exposent à une foule de dangers. D'ailleurs, ces grâces sont un moyen ; or, puisque c'est un moyen et une voie par où Dieu conduit ces âmes, il ne convient pas de les mépriser, et il n'y a pas lieu de s'en effrayer, encore moins de s'en scandaliser. Mais il faut procéder avec beaucoup de douceur, de bonté, de paix, et encourager les âmes en leur donnant la facilité de s'exprimer ouvertement ; au besoin même on devra le leur enjoindre. En effet, les âmes éprouvent parfois une difficulté si grande à faire ces déclarations, que pour les y amener, il ne faut rien négliger. On doit ensuite les diriger dans la voie sûre de la foi, leur enseigner à détourner les yeux de tous ces dons surnaturels, et les exhorter à s'en dégager d'esprit et de cœur, afin de prendre un libre essor vers les sommets de la perfection. On devra enfin les convaincre qu'une seule action, ou un seul acte de volonté fait par amour, a plus de valeur devant Dieu que toutes les visions ou les révélations célestes, et que beaucoup d'âmes, sans être enrichies de semblables faveurs, sont, sans contredit, infiniment plus avancées que d'autres, qui les ont reçues à profusion.

CHAPITRE XXIII.

Des connaissances intellectuelles qui sont purement spirituelles. — Entrée en matière. — Explication de leur nature.

Les développements dans lesquels nous sommes entrés par rapport aux connaissances de l'entendement, qui s'acquièrent au moyen des sens, sont à la vérité trop laconiques pour une pareille matière ; néanmoins je n'ai pas voulu m'expliquer davantage, car pour arriver a mon but, à savoir, de dégager l'entendement de ces connaissances, et de l'introduire dans la nuit de la foi, j'en ai dit assez, et je crains plutôt d'avoir été trop diffus. J'aborde donc maintenant l'explication des quatre connaissances de l'intellect purement spirituelles, dont nous avons fait mention au chapitre VIII. Ce sont les visions, les révélations, les paroles intérieures et les sentiments spirituels. Nous appelons ces grâces purement spirituelles, parce qu'elles ne sont pas communiquées à l'entendement au moyen des sens extérieurs, comme les visions corporelles et imaginaires. Au contraire, elles s'offrent à lui d'une manière passive, claire et distincte, sans l'intermédiaire d'aucun sens extérieur ou intérieur ; et par voie surnaturelle, c'est-à-dire sans que l'âme intervienne activement par aucun acte propre de ses facultés.

A parler dans un sens large et général, ces quatre connaissances peuvent se nommer visions de l'âme, puisque dans le langage usuel, quand il s'agit de l'âme, comprendre et voir est identique. Les connaissances intelligibles pour l'entendement sont appelées visibles pour l'esprit, et par suite les notions qui s'en forment dans cette puissance, se nomment vues intellectuelles. Toutes les espèces saisies par les cinq sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, servent d'objets à l'entendement, qui en discerne la vérité

ou la fausseté. Ce qui est visible aux yeux corporels produit une vision corporelle ; de même, toute connaissance intelligible procure une vision spirituelle à l'entendement, qui est la vue de l'âme. Donc, ainsi que nous l'avons dit : comprendre et voir est une seule et même chose par rapport à l'intellect. Parlant en général, on peut appeler vues ces quatre sortes de connaissances ; mais cette dénomination ne saurait s'appliquer aux autres sens, l'objet de l'un n'étant pas l'objet de l'autre. Néanmoins, comme ces connaissances sont présentées à l'âme sous une forme analogue à celle qui frappe les sens, pour préciser davantage, nous appellerons visions les conceptions que l'entendement perçoit par une sorte de vue ou d'intuition. Nous nommerons révélations, l'intelligence d'objets nouveaux, inconnus à cette faculté; paroles intérieures, celles que l'esprit reçoit sous la forme des choses qu'on entend par l'ouïe ; enfin, sentiments spirituels, toutes les impressions qui ont de l'analogie avec celles des autres sens. Par exemple, la sensation d'une suave odeur spirituelle, ou encore les goûts et les délices dont l'âme peut jouir d'une manière surnaturelle. De ces différentes notions, l'entendement retire une connaissance ou une vision spirituelle, indépendante des formes, des images, ou des figures imaginaires puisées dans le sens intérieur ; ces communications ont lieu directement au moyen d'une opération surnaturelle.

Or, il est à propos de dégager l'esprit de ces conceptions, comme nous l'avons fait à l'égard des visions corporelles et imaginaires, pour le diriger toujours, à travers la nuit spirituelle de la foi, vers la divine et substantielle union d'amour. Un dépouillement absolu lui est indispensable pour n'être pas retardé et entravé dans la voie de la solitude et de l'abnégation. Je l'avoue, ces connaissances intellectuelles sont à la fois plus nobles, plus utiles et beaucoup plus sûres, que les connaissances corporelles et imaginaires. Les premières sont intérieures, purement spirituelles, et par là même moins accessibles au démon ; d'autant que Dieu se

communique à l'âme dans cet état avec plus de délicatesse, et en dehors de sa coopération et de celle de l'imagination, du moins active. Cependant, par son peu de vigilance à s'en détacher, l'entendement pourrait encore y trouver non seulement un obstacle, mais une source de graves erreurs. Peut-être aurions-nous pu réunir ces quatre espèces de connaissances, en leur appliquant succinctement le conseil général que nous donnons pour toutes, c'est-à-dire de ne pas les demander, ni les désirer ; toutefois nous aurons plus de lumière, pour la pratique, en entrant dans le détail. Au reste, il y a des choses spéciales à dire sur chacune d'elles; il sera donc préférable de les traiter en particulier. Commençons par les premières, qui sont les visions spirituelles ou intellectuelles.

CHAPITRE XXIV.

Explication des deux sortes de visions spirituelles que l'âme peut avoir surnaturellement.

Les visions spirituelles que l'entendement perçoit sans l'intermédiaire d'aucun sens corporel, sont de deux sortes : les visions des substances corporelles, et les visions des substances simples ou immatérielles. Les premières concernent tous les objets visibles du ciel et de la terre ; l'âme peut les découvrir à l'aide d'une certaine lumière émanée de Dieu, qui les fait apercevoir malgré leur éloignement. Les secondes exigent une lumière plus pénétrante et plus sublime. Aussi ces visions, comme celles des Anges et des Esprits, sont-elles rares, et pour ainsi dire étrangères à la condition de cette vie mortelle; à plus forte raison la vision de l'Essence divine, qui est le partage des âmes bienheureuses. Cette dernière peut être accordée à quelques âmes, mais d'une manière transitoire. Dieu les soutient alors, et leur conserve la vie naturelle, tout en opérant une sorte d'abstraction qui sépare momentanément l'esprit du corps. L'Apôtre saint Paul en fit l'expérience quand, ravi au troisième ciel, il apprit des secrets ineffables : *Si ce fut avec mon corps ou sans mon corps, je ne sais, Dieu le sait* (Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit. II ad Cor., XII, 2.). Ces paroles prouvent évidemment que, par une opération divine, l'Apôtre fut transporté au-dessus de la sphère de la vie naturelle.

Lorsque le Seigneur voulut, comme on le suppose, découvrir son Essence à Moïse, il lui promit *de le placer à l'entrée de la caverne, de le couvrir de sa droite et de le protéger,* de peur qu'il ne vînt à mourir, *quand sa gloire passerait* (Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, et protegam dextera mea, donec transeam. Exod., XXXIII, 22.) . Ce passage

de la gloire du Très-Haut était une manifestation transitoire de son Être, pendant qu'il protégeait de sa droite la vie naturelle de Moïse. Mais ces visions si exceptionnelles, de Paul, de Moïse et d'Elie, notre Père, quand il se couvrit le visage au bruit d'un doux zéphyr (Quod cum audisset Elias operuit vultum suum pallio. III Reg., XIX, 13) symbole de Dieu, ne sont que passagères ; Dieu ne les donne que très rarement, ou pour mieux dire presque jamais, et à un nombre d'âmes fort restreint ; il en favorise les zélateurs ardents de sa loi et de son Église, comme le furent ces trois grands Saints.

D'après les lois ordinaires, ces visions ne peuvent pas être perçues ici-bas avec une évidente clarté ; on peut en ressentir cependant quelques effets au fond intime de l'âme, par un certain amour lumineux, accompagné de touches très délicates ; ce qui rentre dans le domaine des sentiments spirituels, dont nous traiterons ensuite avec le secours d'en haut. Tout le but de ce traité n'est-il pas de conduire l'âme à cette merveilleuse union avec l'Essence divine ? Du reste, nous en parlerons encore à propos de la connaissance mystique, secrète et obscure, qu'il nous reste à expliquer. Nous dirons alors comment, par l'entremise de cette notion amoureuse et confuse, Dieu s'unit à l'âme dans un degré sublime et ineffable. Cette notion est celle de la foi ; elle sert en la vie présente de moyen à l'union divine, comme, dans l'autre vie, la lumière de la gloire donne aux élus la claire vision de Dieu.

Abordons maintenant le sujet des visions de substances corporelles, que l'âme perçoit spirituellement. Ces visions ont beaucoup d'analogie avec les visions corporelles. Comme les yeux voient les objets corporels à l'aide de la lumière naturelle, ainsi l'âme voit intérieurement ces mêmes objets ou d'autres encore, selon le bon plaisir de Dieu, au moyen d'une lumière surnaturelle. Toutefois le mode de vision est différent, car l'œil de l'âme, ou l'entendement, reçoit les visions spirituelles, ou intellectuelles, avec plus de clarté et de délicatesse que les jeux du corps n'aperçoivent

les visions corporelles. Lorsque le Seigneur veut favoriser une âme d'une grâce semblable, il répand en elle la lumière surnaturelle dont nous parlions, dans laquelle elle distingue avec une facilité extrême, et dans une splendeur incomparable, ce que Dieu veut lui montrer du ciel ou de la terre ; l'absence ou la présence de ces objets ne change rien à cette communication.

Figurez-vous une porte qui s'ouvre devant vous, et laisse passer de temps en temps un brillant éclair qui, au sein d'une nuit sombre, illumine soudain les objets, et les fait apparaître comme en plein jour ; puis, disparaissant aussitôt, les fait rentrer dans l'obscurité, laissant leurs formes et leurs images gravées dans l'imagination. Les visions intellectuelles opèrent dans l'âme un effet bien plus excellent encore ; les choses qu'elle aperçoit à la lueur de cette divine lumière s'impriment parfois si profondément dans son esprit, qu'il lui suffit d'un simple souvenir pour les voir comme la première fois, à chaque nouvelle lumière de Dieu qui vient briller à ses regards. Quand on jette les yeux sur un miroir, on y retrouve les images des objets qui s'y reflètent; ainsi l'âme ne saurait oublier complètement la forme des objets qu'elle a vus, bien que par intervalle cette forme semble s'effacer un peu de sa mémoire.

Les effets que ces visions produisent en l'âme sont la paix, la lumière, une joie presque comparable à celle de la gloire, la pureté et les suavités de l'amour, l'humilité et une élévation de l'esprit vers Dieu, plus ou moins intense, selon le bon plaisir du Distributeur de toutes grâces, et la capacité de l'âme qui les reçoit.

Le démon peut aussi produire ou contrefaire ces visions dans l'âme, par une certaine lumière naturelle qu'il présente à l'imagination, en revêtant d'une clarté spirituelle les objets présents ou éloignés. Plusieurs docteurs, commentant ce passage de saint Matthieu, affirment que le démon montra au Christ tous les royaumes du monde et leur gloire (1) par une suggestion spirituelle.

(1) Ostendit ei omnia régna mundi. S. Matth., IV, 8 quos refert D. Thom., 3, p. 41, art. 2, d. 3, et Abul., in 4 S. Matth. 9. 49.

Il eût été impossible aux yeux du corps d'avoir une vue assez puissante, pour embrasser à la fois tous les royaumes du monde avec leur magnificence. Mais il y a une immense différence entre les visions venues du démon et celles dont Dieu est l'auteur, comme les effets des unes n'ont aucune comparaison avec les effets des autres. Les premières inclinent les âmes à la présomption et à l'estime d'elles-mêmes, qui leur fait admettre avec complaisance ces visions. A l'encontre des visions célestes, loin d'être accompagnées d'une humilité douce et paisible, et d'un véritable amour divin, elles engendrent la sécheresse de l'esprit dans les rapports avec Dieu. Leur empreinte ne s'imprime pas dans l'âme avec la suave netteté des autres visions; elle s'efface promptement au contraire, excepté si l'âme accueille volontiers ces sortes de communications, car l'estime en rappelle naturellement le souvenir, mais un souvenir sec et aride, incapable de produire les fruits d'humilité et de charité qui résultent des véritables visions, toutes les fois qu'on s'en souvient.

Ces visions ayant pour objet les créatures, qui n'ont aucune ressemblance, aucune proportion essentielle avec Dieu, elles ne peuvent donc pas servir de moyen immédiat à l'union divine. C'est pourquoi, si l'âme veut faire des progrès réels, grâce au moyen unique et véritable de la foi, son attitude à leur égard doit être entièrement négative, comme nous l'avons expliqué pour les autres visions. Par conséquent, que l'âme se garde de faire comme une réserve et un trésor des formes et des images, qui demeurent gravées dans son imagination ; si elle ne s'en détache par un dépouillement absolu, les obstacles se soulèveront sous ses pas, et entraveront sa marche ascendante vers Dieu. Qu'elle ait le courage de les mépriser, et ces impressions, lors même qu'elles ne cesseraient de se reproduire, ne lui causeront plus grand préjudice. Cependant nous ne devons

pas le nier, le souvenir de ces visions peut porter l'âme à la contemplation, et l'exciter à un certain amour de Dieu ; mais vous le savez, la pureté de la foi et l'abnégation complète relèvent infiniment plus, à son insu. L'âme se sentira peut-être tout à coup embrasée d'un véhément et très pur amour de Dieu, sans distinguer la source d'où émane ce bien, ni ce qui aura servi de motif à ces désirs brûlants. En voici toute la raison: à mesure que le vide s'est fait dans l'âme par les ténèbres, le dépouillement, en un mot, par la pauvreté spirituelle, la foi a jeté de profondes racines, et a pénétré plus intimement dans ce cœur dégagé de tout, la charité de Dieu s'y est à proportion établie et répandue. Plus l'âme consent à se faire aveugle, à s'anéantir par rapport à toutes les choses extérieures ou intérieures, qui peuvent lui être communiquées, plus la foi, l'espérance et la charité se fortifient en elle.

Cet amour n'a pas son siège dans la partie sensible et n'y produit pas de douces émotions, c'est pourquoi l'âme ne le remarque pas toujours. Il réside dans l'intime de l'âme, et la revêt de force, de courage et d'une ardeur nouvelle; d'autres fois cependant, il rejaillit jusque sur les sens par des effets pleins de tendresse et de douceur. Pour posséder l'amour, la joie et la dilatation intérieure qu'apportent ces visions, il faut avoir la générosité et la mortification de rester dans le vide et dans l'obscurité, à l'égard de tout le créé, et de fonder son amour et sa joie en ce qu'on ne peut ni voir ni sentir ici-bas, c'est-à-dire en Dieu seul. l'Être incompréhensible et supérieur à tout. Admettons même qu'une âme ait assez de prudence, d'humilité et d'énergie pour ne pas se laisser séduire parle démon, et pour échapper à la présomption d'esprit ; néanmoins, par ces visions, le malin esprit entravera son avancement et mettra un obstacle au dépouillement spirituel, à la pauvreté d'esprit et au vide de la foi nue ; dispositions indispensables, nous l'avons maintes fois répété, pour l'union de l'âme avec Dieu. La doctrine renfermée dans les

chapitres XIX et XX, sur les visions et les connaissances surnaturelles des sens, est la même pour les visions intellectuelles ; aussi ne perdrons-nous pas notre temps à de plus longs développements

CHAPITRE XXV.

Des révélations. — De leur nature. — De la distinction qu'on établit entre elles.

D'après l'ordre suivi jusqu'ici, il nous reste à traiter de la seconde sorte de connaissances spirituelles, nommées plus haut révélations, et dont quelques-unes se rattachent spécialement à l'esprit de prophétie.

Observons tout d'abord qu'une révélation n'est autre chose que la découverte d'une vérité cachée, ou la manifestation des secrets ou des mystères. Par exemple, Dieu illumine l'entendement d'une âme, en lui découvrant la vérité sur tel ou tel point, ou bien il lui fait part de ses desseins, des oeuvres de sa puissance, passées, présentes ou futures. D'après cet aperçu, on peut distinguer deux sortes de révélations : les unes dévoilent les vérités à l'entendement, et se nomment à proprement parler connaissances intellectuelles ou intelligences ; les autres sont la manifestation de certains secrets, et le nom de révélations leur convient avec plus de justesse. A la rigueur même, cette dénomination ne doit pas s'appliquer aux premières, puisqu'elles consistent dans une intelligence claire et évidente que Dieu donne à l’âme, des vérités simples et dépouillées de tout accident, non seulement par rapport aux choses temporelles, mais encore relativement aux spirituelles. Cependant j'ai voulu en traiter ici sous le nom générique de révélations, d'abord à raison du rapprochement et de l'étroite alliance qu'elles ont avec ces faveurs, et ensuite pour ne pas multiplier les divisions. Ceci posé, nous pourrons maintenant établir dans les révélations deux classes de connaissances : nous appellerons les unes, notions intellectuelles, et les autres, manifestations des mystères et des secrets cachés de Dieu. Nous allons tirer nos

conclusions sur cette matière en deux chapitres, le plus brièvement possible, et nous traiterons en premier lieu des notions intellectuelles.

CHAPITRE XXVI.

Des connaissances de la vérité communiquées à l'entendement. — Elles sont de deux sortes — Conduite de l'âme à leur égard.

Pour écrire convenablement sur ce sujet des vérités absolues et dépouillées de tout accident, dont la connaissance est donnée à l'entendement, il serait nécessaire que le Seigneur lui-même daignât prendre ma main et conduire ma plume. Sachez-le, bien-aimé lecteur, toute parole est impuissante à exprimer ce que ces vérités sont en elles-mêmes, par rapport à l'âme. D'ailleurs je n'ai pas l'intention d'en faire la matière d'un traité spécial ; on me permettra seulement de dire ici ce qui est strictement nécessaire, pour instruire l'âme et la guider par ce moyen, vers l'union divine.

Ce genre de visions, ou pour mieux dire, de connaissance des vérités en elles-mêmes et dans la simplicité de leur essence, est très différent des visions dont nous avons parlé au chapitre XXIII. En effet, il ne s'agit plus de voir les choses corporelles avec l'entendement, mais de saisir et de voir, au moyen de la faculté intellective, les vérités divines, tant celles des choses passées ou présentes que des futures. Ce genre de connaissances a beaucoup d'analogie avec l'esprit de prophétie, dont nous parlerons peut-être plus tard ; il se divise, ne l'oubliez pas, en deux classes : les unes ont pour objet le Créateur, et les autres concernent les créatures. Toutes deux sont une source de jouissances pour l'âme, néanmoins rien n'est comparable aux joies que lui procurent les connaissances de Dieu en lui-même, et les expressions manquent pour définir les délices enivrantes puisées en lui. *O Dieu !* s'écrie David, i*l n'y a personne qui vous soit semblable* (Non est qui similis sit tibi. Ps. XXXIX, 6) ! Ces notions nous

donnent une très sublime idée des attributs divins, comme de la toute-puissance de Dieu, de sa force, de sa bonté et de sa douceur; toutes les fois que ce sentiment se produit, il grave dans l'âme son divin objet. C'est là une pure contemplation ; l'âme qui en est favorisée se voit réduite à l'impossibilité d'en rien exprimer, si ce n'est d'une manière incomplète et dans des termes généraux, que lui inspire l'abondance des délices et des joies de cet état bienheureux.

Le Prophète royal en avait ressenti les effets, lorsque, pour décrire l'excès de son bonheur, il se servait d'expressions vagues et indéterminées. *Les sentiments que nous nous formons de Dieu*, c'est-à-dire, les vertus et les attributs que nous concevons de ses grandeurs, *sont véritables et pleins de justice en eux-mêmes; ils sont plus désirables que l'abondance de l'or et des pierres précieuses, et plus doux que n'est le miel tiré du rayon le plus pur* (Judicia Domini vera, justificata in semetipsa ; desidera. bilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum. Ps. XVIII, 10,11.). Un jour Dieu passa devant Moïse, et lui donna une très sublime connaissance de lui-même. Au passage du Très-Haut, Moïse se prosterna contre terre en toute hâte, s'écriant : *Dominateur, Seigneur Dieu, miséricordieux et clément, patient et plein de miséricorde et très véritable, qui gardez la miséricorde avec des milliers de créatures* (Dominator, Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multæ misericordiæ ac verax, qui custodis misericordiam iu millia. Exod., XXXIV, 6, 7.). C'est par ces élans répétés que Moïse, sans pouvoir s'expliquer, s'efforça de faire comprendre en termes généraux ce qu'il avait entrevu des perfections divines, dans une seule de ces connaissances. Si l'âme douée de ces grâces vient à balbutier parfois quelques paroles, elle reconnaît son impuissance à exprimer ce qu'elle a ressenti, convaincue qu'il n'existe pas de langage assez sublime pour en parler dignement. Saint Paul ravi au troisième ciel confesse, après Moïse et David, son impuissance à décrire cette merveilleuse

connaissance de Dieu, et se contente de dire *qu'il n'est pas permis à un homme de le rapporter* (Quæ non licet homini loqui. II ad Cor., XII, 4.).

Ces vues intellectuelles ne peuvent être restreintes dans les limites des choses particulières, et comme elles sont relatives au principe souverain, on n'en peut rien dire de distinct. Si elles venaient à s'étendre en même temps à une vérité, ou à un objet au-dessous de Dieu, on pourrait à la rigueur en donner une entière idée; mais quant à ces notions générales, on ne peut jamais les expliquer entièrement. Ces connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union; elles sont l'union même, et consistent dans une mystérieuse touche de la Divinité au fond intime de l'âme. C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte, mais non sans doute avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique. Le démon ne saurait s'immiscer dans une faveur tout à la fois si élevée et si profonde; il n'est pas en son pouvoir d'opérer rien de comparable, ni de répandre dans l'âme des douceurs et des délices pareilles, parce que ces lumières procurent la joie d'un faible et rapide coup d'oeil sur l'Essence Divine, et sur la vie éternelle. Or, l'ennemi du genre humain ne peut pas arriver à feindre, ni à donner une jouissance aussi délectable. Cependant il pourrait, par de fausses apparences, chercher à imiter Dieu, et représenter à l'âme des choses sublimes ; ou lui procurer une sorte de rassasiement sensible, et lui persuader en même temps que c'est là véritablement la vision de Dieu. Son astuce peut aller jusque-là ; mais il demeure toujours impuissant à pénétrer dans le for intérieur de l'âme, pour la transformer et l'enflammer subitement d'amour, comme le font les visites du Bien-Aimé.

Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches, par lesquelles Dieu atteint la substance de l'âme, l'enrichissent merveilleusement. Il suffit d'une seule d'entre elles pour enlever tout d'un coup à l'âme certaines

imperfections, dont elle n'avait pas su se défaire durant le cours de sa vie, et de plus pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels. [page 321 manquante au fac-similé] Une de ces consolations si enivrantes pourra à elle seule, récompenser surabondamment l'âme de tous les travaux soufferts pendant sa vie, fussent-ils sans nombre. Alors, investie d'un courage invincible, et d'un désir passionné de pâtir pour son Dieu, l'âme est en proie à un tourment étrange : celui de ne pas souffrir davantage. Aucune comparaison, aucune conception naturelle ne sauraient atteindre à ces notions lumineuses, supérieures à tout, et que Dieu seul produit en l'âme en dehors de sa coopération. Au moment où celle-ci est fort éloignée d'y prétendre et y pense le moins, Dieu se plaît à lui faire sentir ces touches mystérieuses, qui réveillent certains souvenirs de lui suscités soudainement par la simple pensée de choses souvent très minimes en elles-mêmes. Ces souvenirs de Dieu sont si suaves et si efficaces, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même tressaillent d'allégresse. D'autres fois c'est dans le calme que l'esprit y participe, avec un sentiment exquis de délices et de rafraîchissement spirituel, mais sans éprouver aucun tressaillement sensible. Une parole de la sainte Écriture, un mot que l'âme aura entendu, ou toute autre chose, peuvent lui être l'occasion de semblables faveurs. Elles n'ont pas toutes cependant la même efficacité, et n'engendrent pas les mêmes sentiments, car bien souvent ces touches sont très faibles. Mais, si faibles qu'elles soient, une seule est plus précieuse que la multiplicité des considérations sur les créatures, et sur les œuvres du Tout-Puissant. Ces connaissances sont données à l'âme à l'improviste et sans sa délibération, elle n'a que faire d'y aspirer ; qu'elle se borne à se tenir humble et résignée à leur égard, et Dieu fera son œuvre quand et comme il le voudra.

Je ne veux pas dire toutefois qu'il faille se conduire négativement par rapport à ces connaissances, comme pour les autres, puisqu'elles forment déjà une partie de l'union bienheureuse, vers laquelle nous essayons de diriger l'âme. Tel est au moins notre unique désir, en lui apprenant à se dépouiller et à se détacher de toutes les autres faveurs ; or le moyen de hâter cette opération divine, c'est l'humilité jointe au désir de souffrir par amour pour Dieu, avec

patience et un complet désintéressement. En effet, ces grâces ne sont point accordées à l’âme qui cherche à se les approprier, mais elles sont le résultat d'un amour spécial et gratuit de Dieu envers l'âme dégagée de tout, même de ses dons. Le Fils de Dieu a voulu nous convaincre de cette vérité, quand il dit par saint Jean : *Celui qui m’aime sera aimé de mon Père, et je l’aimerai aussi, et je me découvrirai moi-même à lui* (Qui autem diliget me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. S. Joan., XIV, 21.). Ces paroles signifient les connaissances et les touches délicates dont nous nous entretenons, par lesquelles Dieu se manifeste à l’âme qui l'aime sincèrement.

La seconde espèce de notions, ou de visions des vérités abstraites, est très différente de celle que nous venons d'expliquer ; elle regarde des objets qui sont au-dessous de Dieu, et se rapporte à la connaissance de la vérité essentielle des choses créées, des faits et des événements qui se passent parmi les hommes. A l'instant où il est donné à l'âme de découvrir ces vérités, elles se gravent fortement dans le sanctuaire intime de son être, sans le secours d'aucune parole étrangère ; en sorte que si on venait à lui affirmer le contraire, il lui serait impossible, malgré tous ses efforts, d'y donner un assentiment intérieur. Son esprit a été frappé d'une vue trop manifeste pour laisser place au doute ; cette lumière peut se rattacher à l'esprit de prophétie, et au don que saint Paul appelle le discernement des esprits. Malgré la certitude de ses convictions, l'âme est obligée d'incliner son jugement dans celui de son directeur spirituel, et de se conformer à ses avis, alors même qu'ils seraient fort opposés à ses idées personnelles. C'est en suivant cette conduite, qu'on acheminera l’âme par la foi vers l'union divine, qui s'acquiert plutôt par voie de croyance que par voie de connaissance.

Les divines Écritures nous fournissent des témoignages frappants de cette double sorte de connaissances. A propos de la science particulière des choses créées, le Sage dit ces

paroles : *C'est Dieu lui-même qui m'a donné la vraie connaissance de ce qui est ; il m'a fait voir la disposition du monde, les vertus des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les changements que causent l'éloignement et le retour du soleil, la vicissitude des saisons, les révolutions des années, les dispositions des étoiles, la nature des animaux, les instincts des bêtes, la force des vents, les pensées des hommes, la variété des plantes et les vertus des racines; et tout ce qu'il y a de caché et d'inconnu, je l'ai appris parce que la Sagesse même qui a tout créé me l'a enseigné* (Ipse enim dedit mihi horum, quæ sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vim ventorum et cogitationes hominum differentias virgultorum et virtutes radicum, et quæcumque sunt absconsa et improvisa didici ; omnium enim artifex docuit me sapientia. Sap., [Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] VII, 17, 18, 19, 20, 21). A la vérité, la science que le Sage dit avoir reçue de toutes choses, était infuse et générale; cependant cette citation prouve suffisamment l'existence des autres connaissances particulières, dont Dieu remplit surnaturellement les âmes selon ses impénétrables desseins. Il ne leur accorde pas, il est vrai, une science universelle et infuse, comme celle de Salomon, mais il leur découvre parfois sur plusieurs points quelques-unes des vérités énumérées par le Sage. Ces habitudes infuses varient d'après la diversité des dons, répartis par le divin Dispensateur. Saint Paul signale parmi ces derniers la sagesse, la science, la foi, la prophétie, le discernement des esprits, le don des langues et l'interprétation des paroles (Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ... alteri fides... alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermouum. I ad Cor., XII, 8.). Le Souverain Maître accorde gratuitement ces dons infus à qui il lui plaît, aux saints Prophètes, aux Apôtres et à d'autres Saints.

Mais outre ces grâces gratuites, les âmes parfaites, ou du moins celles qui avancent dans la perfection, reçoivent très

fréquemment des illuminations sur les choses présentes ou éloignées, dont elles sont instruites par une lumière qui se communique à leur esprit déjà purifié et éclairé. Nous pouvons appliquer à ce sujet le passage des Proverbes où il est dit : *comme on voit se refléter dans l'eau le visage de ceux qui s'y regardent, ainsi les cœurs des hommes sont ouverts aux prudents* (Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium,. sic corda hominum manifesta sunt prudentibus. Prov., XXVII, 19.), c'est-à-dire à ceux qui possèdent la sagesse des saints, que la sainte Écriture assimile à la prudence. Cependant ce n'est pas toujours au gré de leurs désirs, que telle ou telle vérité leur est manifestée ; cette spontanéité de connaissances est réservée en partage à ceux qui en possèdent l'habitude infuse. Encore ces derniers eux-mêmes n'en jouissent-ils pas toujours et en toutes choses, parce que ces grâces sont basées sur le bon plaisir divin.

Au reste, il est utile de faire observer que ceux dont l'esprit est assez purifié, découvrent, avec plus ou moins de facilité, les pensées intimes du cœur ou de l'esprit, devinent les inclinations et les qualités des autres ; et cela à des indices extérieurs, même presque insensibles, comme une parole, un mouvement ou autres choses semblables. Si, en qualité d'esprit, le démon se rend compte par ces signes de ce qui se passe à l'intérieur, de même l'homme spirituel le peut-il faire ; d'après la parole de l'Apôtre : *l'homme spirituel juge de tout* (Spiritualis autem jadicat omnia. I ad Cor., II, 15.). Et ailleurs : *Il pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu* (Omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Ibid., II, 10.), non pas à la vérité d'une manière naturelle, mais à la faveur d'une lumière surnaturelle. Sans doute on peut souvent se tromper, en fondant son jugement sur des indices extérieurs, mais le plus ordinairement on voit juste. Toutefois il ne serait pas prudent de se fier à ce mode de connaissances, par la raison que le démon a coutume de s'insinuer dans ces matières avec beaucoup de subtilité,

comme nous le dirons plus loin. Donc, règle générale, il faut renoncer à ces sortes de lumières et d'appréciations.

L'histoire de Giézi, serviteur de notre Père saint Elisée, nous prouve que les hommes spirituels peuvent connaître les faits éloignés et les événements humains. Voici le fait : Giézi, séduit par l'appât du gain, voulut cacher à son maître l'argent qu'il avait reçu de Naaman le Syrien. Elisée le reprit en ces termes : *Mon cœur n'était-il pas présent lorsque Naaman est descendu de son chariot, pour aller au-devant de nous* (Nonne cor meum in præsenti erat quando reversus est homo de curru suo in occursum tui ? IV Reg., V, 26.) Le Prophète avait vu en esprit la fraude de son serviteur, comme s'il eût été présent. Le même livre des Rois confirme de nouveau cette assertion. Elisée dévoilait au roi d'Israël tous les projets que le roi de Syrie traitait dans le secret avec les princes de son royaume ; aussi les conseils du roi de Syrie demeuraient-ils sans résultats. Voyant tous ses secrets divulgués, il dit à ses courtisans : *Pourquoi ne me découvrez-vous point qui est celui qui me trahit auprès du roi d'Israël ? l'un de ses serviteurs lui répondit : Ce n'est point qu'on vous trahisse, ô mon Seigneur, mais c'est le prophète Elisée qui est en Israël, qui découvre au roi tout ce que vous dites dans votre conseil* (Quare non indicatis mihi quis proditor mihi sit apud regem Israel ? Dixitque unus servorum ejus : Nequaquam Domine mi rex, sed Eliseus propheta, qui est in Israel, indicat régi Israel omnia verba quæcumque locutus fueris in conclavi tuo. Ibid., VI, 11, 12.).

Ce double don de connaissances est encore communiqué à l'âme, sans le concours de sa coopération. Soudain, au moment où l'esprit est le plus distrait, il est frappé par une vive intelligence de ce qu'il lit ou de ce qu'il entend ; intelligence souvent plus nette que le son de la parole . D'autres fois une personne qui ignore la langue latine, recevra une intelligence très claire du sens, bien qu'elle ne saisisse pas la signification des mots prononcés dans cette langue.

Il y aurait une ample matière, si l'on voulait énumérer tous les artifices dont le démon peut se servir, et se sert en effet, dans cette sorte de communication, car ses tromperies sont nombreuses et très subtiles. Il lui est facile de représenter à l'âme, par suggestion, beaucoup de connaissances intellectuelles au moyen des sens corporels, et il semble les graver avec tant de force dans sa pensée, que le doute ne lui est pas possible. L'âme manque-t-elle d'humilité et de défiance d'elle-même, il lui fera accroire mille mensonges, et ses insinuations auront d'autant plus d'empire, que l'âme participera davantage à la faiblesse des sens ; dans ce cas, elle aura besoin de beaucoup d'énergie et de persévérance dans la prière, pour les rejeter loin d'elle.

Un des pièges de l'esprit malin est encore de divulguer les péchés d'autrui, la perversité des coeurs, et la conscience des âmes coupables, avec autant de fausseté que d'apparente lumière. Sa tactique est de diffamer, et de faire dévoiler ces fautes, pour augmenter le nombre des péchés en excitant l'âme, sous le prétexte d'un faux zèle, à les découvrir à d'autres en recommandant à Dieu ces pécheurs. Dieu, il est vrai, montre aussi quelquefois aux saintes âmes les nécessités du prochain, pour les engager à y remédier et à fléchir le Ciel en sa faveur. C'est ainsi que le Seigneur découvrit un jour à Jérémie la faiblesse du prophète Baruch, afin qu'il l'aidât de ses conseils. Mais souvent, nous le savons par expérience, c'est le démon qui s'efforce avec hypocrisie d'imprimer dans l'esprit divers jugements faux, et le porte à y ajouter pleinement foi, afin de ternir la réputation d'autrui et de l'accabler d'afflictions.

Toutes ces lumières, qu'elles aient ou non Dieu pour auteur, servent fort peu à l'âme pour s'approcher de son unique bien ; et même, si elle n'est pas soigneuse à y renoncer, non seulement ces connaissances la troubleront, mais lui feront tort et l'induiront en mille erreurs. Tous les périls et les inconvénients, signalés à propos des notions surnaturelles, peuvent se retrouver ici plus nombreux

encore. C'est pourquoi je m'abstiens de développer ce sujet, puisque nous en avons suffisamment exposé la doctrine dans ce qui précède. Je me contente de réitérer le conseil de renoncer à ces connaissances, avec un soin extrême, et de leur préférer le non-savoir, qui est un chemin plus direct pour aller à Dieu.

Que l'âme soit donc vigilante à rendre un compte fidèle de ses impressions, à son confesseur, ou à son directeur spirituel, et qu'elle s'en tienne toujours à ses avis. Celui-ci devra s'appliquer à lui faire franchir rapidement cette voie hérissée d'écueils, car ces connaissances ne servent pas à son progrès réel ; et d'ailleurs, nous l'avons dit, l'effet que Dieu a en vue s'opère passivement dans l'âme, et demeure toujours gravé en elle en dehors de sa coopération. Aussi me parait-il superflu d'énumérer ici les différents résultats produits par les communications de ce genre, vraies ou fausses ; leurs effets sont aussi variés que nombreux, et on ne saurait les développer dans un exposé aussi succinct ; les bonnes tendent au bien et produisent de bons fruits, et les mauvaises ont des effets déplorables. Ce sujet interminable fatiguerait en vain le lecteur, et il a été précédemment assez prouvé quelle était l'abnégation qu'on devait pratiquer à leur égard.

CHAPITRE XXVII.

Seconde espèce de révélations, ou manifestation des secrets et des mystères cachés. — Comment elles peuvent servir à l'union divine. — Comment elles en peuvent détourner. — Comment le démon peut grandement induire en erreur sur ce point.

La seconde sorte de révélations est une manifestation des secrets et des mystères impénétrables ; elle peut avoir un double objet. 1° Par rapport à Dieu en lui-même ; ce qui renferme la révélation de l'unité de Dieu et du mystère de la très sainte Trinité. 2° Par rapport à Dieu considéré dans ses œuvres ; cette seconde manière comprend tous les autres articles de notre sainte foi catholique, et toutes les propositions vraies, qui y sont explicitement contenues.

A ce genre de révélations se rattachent les promesses et les menaces de Dieu, et la plupart des révélations des prophètes, ainsi que la connaissance des événements passés ou futurs. On peut encore y ramener les faits particuliers qu'il plaît à Dieu de manifester, soit sur le gouvernement de l'univers en général, soit sur les royaumes, les provinces, les États, soit sur les familles et les individus. La sainte Écriture nous fournit en grand nombre des exemples de cette double sorte de révélation, notamment dans les prophètes. Je ne veux pas m'arrêter à les citer ici, tant ils sont connus et évidents. Je dis seulement que Dieu multiplie les moyens pour transmettre ces révélations ; tantôt il emploie les paroles, tantôt il se sert des signes, des figures, des images et des similitudes ; quelquefois il use des paroles et des symboles tout ensemble. On peut s'en rendre compte dans les écrits des prophètes, spécialement dans l'Apocalypse, où se rencontrent toutes les espèces de révélations dont nous

avons parlé, et de plus, les divers modes que nous énumérons ici.

Quant aux révélations de la seconde catégorie, Dieu les accorde encore de nos jours à qui il lui plaît. Ainsi il révèle à certaines personnes le terme de leur vie, les souffrances qu'elles subiront, les événements qui doivent arriver à telle ou telle personne, à tel ou tel royaume, etc. Il découvre à l'esprit les vérités doctrinales renfermées dans les mystères de notre foi, et lui en donne l'intelligence avec une clarté et une force singulières. Cependant, à vrai dire, il n'y a pas ici révélation, d'autant qu'il s'agit d'une vérité connue ; c'est plutôt la manifestation et l'éclaircissement de dogmes déjà révélés.

Mettant à part les révélations faites dans les temps primitifs, par exemple les mystères de notre foi, j'entends parler ici des autres révélations où il est facile au démon d'insinuer ses illusions. Comme ce genre de révélations se présente d'ordinaire sous la forme de paroles, de figures, de symboles, etc., l'esprit de mensonge sait le contrefaire à merveille. Du reste un Ange du ciel vînt-il lui-même nous enseigner sur notre foi une doctrine nouvelle, ou différente de celle qui existe, qu'elle s'appliquât à la première ou à la seconde catégorie de ces révélations, nous ne devrions jamais y donner notre consentement. Telle est la pensée de saint Paul : *Quand nous vous annoncerions nous-même, ou quand un Ange du ciel vous annoncerait un Evangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il sait anathème* (Sed licet nos, aut Angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Gal. 1, 8.).

L'âme doit donc s'appliquer à n'accueillir aucune nouveauté en matière de foi; c'est d'ailleurs un principe de conduite fort important, pour quiconque veut se précautionner contre les variations qui pourraient altérer les croyances et entacher la pureté de la foi. Il faut bien plutôt aveugler son entendement, et s'attacher avec simplicité à la doctrine de l'Eglise et à la foi, qui *nous vient de ce que nous*

avons entendu (Ergo fides es auditu. Rom., X, 17), dit l'Apôtre des Gentils [St. Paul]. En effet le démon, pour séduire l'âme, essaie de gagner sa confiance en l'attirant d'abord par des vérités, et par des choses vraisemblables. Ainsi fait l'ouvrier qui perce le cuir avec l'alêne, afin d'introduire sans peine le fil qui n'aurait pu pénétrer, s'il n'avait été guidé par cet instrument.

Fussiez-vous assuré de ne pas courir le danger de tomber dans l'illusion, il est toujours préférable de ne pas désirer la claire intelligence des choses, afin de conserver dans sa pureté et dans son intégrité le mérite de la foi, et de parvenir à travers les ombres de cette nuit de l'intellect, à la lumière splendide de l'union divine. Il est de la plus haute importance de s'attacher, les yeux fermés, aux prophéties antiques, sans tenir compte des révélations nouvelles. L'Apôtre saint Pierre n'avait aucun doute sur la certitude de la vision du Thabor, où la gloire du Fils de Dieu s'était manifestée à lui ; il ajoute néanmoins, dans sa seconde épître, ces paroles remarquables : *Nous avons les oracles des prophètes dont le témoignage est plus certain, vous faites bien de vous y arrêter* (Habemus firmiorem propheticum sermonem cui benefacitis attendentes, II S. Pétr., I, 19.). S'il est vrai, pour les raisons déjà énumérées, qu'on ne doit pas prêter une attention curieuse aux nouvelles révélations, dont la foi serait l'objet, combien plus sera-t-il nécessaire de ne pas donner notre adhésion à celles qui s'en écarteraient ! Le démon y prend une large part, et couvre ses révélations d'une apparence de vérité pour leur obtenir créance ; il les grave si profondément dans les sens et dans l'imagination, que la personne qui les reçoit ne doute pas de leur accomplissement. Si elle n'a pas une véritable humilité, loin de les repousser, elle s'y attachera tellement que je regarde comme impossible qu'elle échappe aux pièges de l'illusion. A grand-peine pourra-t-on ensuite la faire changer d'opinion, et redresser son erreur. En conséquence, l'âme pure et simple, prudente et défiante d’elle-même, doit s'éloigner

absolument des révélations et des visions, d'autant que, pour tendre à la divine union, il n'est pas utile de les vouloir, mais bien au contraire de ne pas les vouloir. Salomon nous avait déjà donné cette leçon pratique : *Qu'est-il nécessaire à l'homme de rechercher ce qui est au-dessus de lui* (Quid necesse est homini majora se quærere ? Eccl., VII, I) ? c'est-à-dire: pour être parfait l'homme n'a nul besoin d'aspirer aux choses extraordinaires, par des voies surnaturelles qui sont supérieures à sa capacité.

Ayant déjà répondu aux objections qui pourraient être faites sur ce sujet, dans les chapitres XIX et XX de ce livre, j'y renvoie le lecteur. Je termine donc cet aperçu sur les révélations, en répétant qu'il faut s'en tenir à l'écart avec prudence, si l'âme veut avancer, pure et exempte d'erreur, au travers de la nuit de la foi jusqu'à l'union divine.

CHAPITRE XXVIII.

Des paroles intérieures qui peuvent se faire entendre surnaturellement à l'esprit. — Combien il y en a de sortes.

Le lecteur sage devra se rappeler constamment l'intention et la fin que je me propose en écrivant ce livre : c'est de mettre l'âme à l'abri de toutes les illusions et de toutes les inquiétudes qui traversent la voie des connaissances naturelles et surnaturelles, et de la conduire par la pureté de la foi jusqu'à l'union divine. Alors il comprendra pourquoi je ne me suis pas étendu davantage sur le sujet des connaissances de l'âme, et la raison pour laquelle je ne suis pas descendu dans tous les détails que semblait demander l'intelligence de cette doctrine. Il y aurait eu matière abondante à développer les genres et les différences de chacune des connaissances prophétiques, comme de toutes les autres ; mais c'eût été entreprendre une tâche interminable. Il me semble, d'ailleurs, avoir exposé en substance la doctrine à suivre, et les précautions nécessaires à prendre pour que, dans toutes les circonstances extérieures ou intérieures, l'âme sache se gouverner avec prudence, et de manière à ne pas entraver sa marche ascendante vers les sommets de la montagne.

Je suivrai la même ligne de conduite à l'égard de la troisième sorte de connaissances, que nous avons nommées paroles intérieures surnaturelles, et qui ont coutume de se produire sans l'aide d'aucun sens corporel. Elles sont nombreuses et variées; je crois cependant qu'on peut les réduire à trois catégories : celle des paroles successives, celle des paroles formelles et celle des paroles substantielles. J'appelle paroles successives certains raisonnements, certaines propositions que l'esprit forme en lui-même dans le recueillement. Je nomme formelles des paroles distinctes et précises que l'esprit ne produit pas de

lui-même, mais qu'il entend comme d'une tierce personne, quand il est recueilli ou non. Enfin les paroles substantielles sont celles qui s'impriment formellement dans l'esprit, recueilli ou non, et qui produisent dans l'intime de l'âme la substance et la -vertu de ce qu'elles signifient.

Nous allons traiter successivement chacune de ces paroles.

CHAPITRE XXIX.

De la première sorte de paroles que l'esprit forme en lui-même dans le recueillement. — Quelle est leur cause ? — Leurs avantages et leurs inconvénients.

Les paroles successives ne se présentent jamais à l'esprit, sans qu'il soit recueilli et profondément absorbé dans quelques considérations. Alors, sur cette matière qui le captive, il établit des principes, tire des conséquences très appropriées à son sujet, et raisonne avec tant de facilité et de précision sur des choses qu'il ignorait auparavant, qu'il croit n'être pas l'auteur de ces conceptions. Se reconnaissant incapable de les produire, il lui semble qu'une autre personne lui parle intérieurement, lui répond, ou l'instruit. Cela peut, à la vérité, n'être pas sans motifs bien fondés qu'il pense ainsi, puisqu'il raisonne et se répond à lui-même, comme le feraient deux personnes qui s'entretiendraient ensemble. En effet, l'esprit humain semble s'adresser un dialogue à lui-même, et c'est le Saint-Esprit qui l'aide très souvent à former, à produire ces conceptions, ces paroles et ces raisonnements. L'entendement concentré dans la vérité qui l'occupe, est uni à l'Esprit-Saint; cette vérité est donc comme le trait d'union entre l'Esprit de Dieu et la première faculté de l'âme. Alors, avec l'assistance de ce Docteur infaillible, qui lui distribue à mesure sa lumière, elle déduit successivement d'autres vérités qui découlent de la première. C'est là un des modes d'enseignement dont se sert l'Esprit-Saint pour instruire les âmes. Ainsi éclairée par ce Maître divin, l'intelligence s'empare de ces vérités, et les formule simultanément au moyen des paroles intérieures.

Le passage suivant de la Genèse trouve ici une juste application : *La voix est certainement de Jacob, mais les*

mains sont d'Esaü (Vox quidem, vox Jacob est, sed manus, manus sunt Esaii Gen., XXVII, 22). Dans ce cas, l'âme pourra difficilement se persuader que les paroles qui lui sont adressées, ne vienne pas d'une source étrangère, car elle ignore avec quelle facilité l'entendement peut formuler de lui-même des paroles, sur les conceptions et les vérités dont une autre personne est le principe. Il est vrai que dans cette lumière de l'Esprit-Saint communiquée à l'entendement, il n'y a en soi matière à aucune illusion ; mais il peut y en avoir, et il s'en rencontre très souvent, dans les paroles et dans les conclusions que l'entendement forme sur ces données. Cette lumière d'en haut est tellement spirituelle et dégagée des ombres d'ici-bas que, par le fait même, l'entendement a de la peine à la bien saisir, et en conséquence, si les déductions qu'il en tire ont parfois l'apparence du vrai, d'autres fois elles sont fausses et défectueuses. Au début il suivait uniquement la vérité ; mais bientôt il y a mis du sien et y a mêlé l'habileté, ou pour mieux dire la grossièreté de ses petites conceptions ; alors il lui est devenu facile de modifier les choses, selon les dispositions de sa propre inclination ; et tout cela se passe comme si c'était une autre personne qui parlât.

J'ai connu une personne qui était sujette à former ces paroles successives ; dans le nombre il y en avait de très véritables et de très substantielles sur l'adorable Sacrement de l'autel, mais elle y mêlait d'autres fort erronées. Ce qui se passe de notre temps est vraiment bien étrange. Une âme possède-t-elle pour quatre deniers de considération, vient-elle à être favorisée dans le recueillement de quelques-unes de ces paroles intérieures, elle baptise aussitôt le tout comme venant de Dieu, et convaincue qu'il en est ainsi, elle affirme que Dieu lui a dit ceci, que Dieu lui a répondu cela. Or moi, je vous assure qu'il n'en est rien ; c'est elle-même qui le plus souvent s'adresse ces paroles.

L'estime et l'affection de ces faveurs aveuglent ces personnes, au point qu'en se répondant à elles-mêmes, elles

croient entendre Dieu leur répondre et leur parler. Si elles ne mettent un frein solide à leurs désirs, et si celui qui les gouverne ne leur interdit ces discours intérieurs, elles s'exposent à tomber en mille extravagances. C'est chez elles une sorte de babil, où leur âme contracte plutôt l'impureté de l'esprit, qu'elle n'en retire l'humilité et la mortification. Une de leurs idées les plus fausses est de se croire alors du nombre des âmes privilégiées, auxquelles Dieu a parlé, tandis que toutes ces belles conceptions ne signifient presque rien, ou même rien du tout. Ce qui ne produit pas l'humilité, la charité, la mortification, la sainte simplicité et le silence intérieur, je vous demande ce que cela peut être.

J'ajoute que toutes ces connaissances peuvent devenir un obstacle considérable dans la voie de l'union divine. Si l'âme a la faiblesse de les estimer, elle s'éloigne de l'abîme obscur de la foi, par où l'entendement doit se diriger vers son terme, appuyé sur un amour vrai, et non sur la multiplicité des raisonnements.

Ici vous me poserez peut-être une question : si c'est l'Esprit de Dieu qui révèle ces vérités, elles ne sauraient être nuisibles : pourquoi donc alors l'entendement est-il obligé de s'en priver ? Voici ma réponse : L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence dans la proportion même de son recueillement. Or, cette faculté n'est jamais mieux recueillie que dans les profondeurs de la foi, et sous les divines influences de l'esprit d'amour. Donc plus une âme sera pure, et fidèle à s'avancer dans la perfection d'une foi vive, plus elle possédera la charité infuse de Dieu ; et plus cette vertu sera ardente en elle, plus aussi le Seigneur l'élèvera de clartés en clartés. Sans doute l'intelligence de ces vérités répand dans l'âme une certaine lumière, néanmoins l'illumination de la foi lui est aussi supérieure que l'or pur l'est au plus vil métal, et quant à l'abondance, c'est la mer comparée à une goutte d'eau.

Dans le premier cas, par ces intelligences surnaturelles, l'âme reçoit la science d'une, de deux ou trois vérités; et

dans le second, la foi lui communique d'une manière générale et secrète la Sagesse de Dieu, qui est son propre Fils, par une connaissance simple et universelle. Vous me direz encore : toutes ces communications sont bonnes, et l'une n'empêche pas l'autre. Je vous réponds que l'une entrave beaucoup l'autre, si vous en faites état. Agir ainsi c'est se laisser captiver par des choses partielles et de peu de prix : préoccupation suffisante pour empêcher les communications qui doivent se faire dans l'abîme de la foi. Là, dans l'obscurité et dans le secret, Dieu se plaît à instruire l'âme surnaturellement, et à son insu il la fait grandir en grâces et en vertus.

L'avantage de ces lumières successives ne consiste pas dans l'attention expresse que l'entendement leur donne ; ce serait plutôt la manière d'en perdre le fruit, selon la parole du Sage au livre du Cantique des Cantiques : *Détournez vos yeux de moi, car ce sont eux qui m'ont fait m'envoler* (Averte oculos taos a me, quia, ipsi me avolare fercerunt. Cant., VI, 4.), c'est-à-dire, m'éloigner de vous, et m'élever sur des cimes où vous ne pouvez atteindre. C'est par l'amour qu'on participe aux dons surnaturels; aussi l'application principale de l'âme doit-elle être de concentrer la force de son amour et de sa volonté en Dieu, simplement et purement, sans compter sur les efforts de l'entendement. Cette conduite lui attirera en plus grande abondance les faveurs célestes. Au contraire, si dans ces communications passives et surnaturelles, l'intelligence ou les autres puissances veulent faire intervenir activement leur capacité, leur action grossière et imparfaite, qui ne peut atteindre à ces hauteurs, ne pourra manquer d'altérer ces connaissances. Dès lors l'âme s'exposera au danger de s'égarer, en suivant les conceptions de son sens propre, où il n'y aura rien de surnaturel, mais où tout sera grossier et abject.

Il est des esprits si vifs, si pénétrants, qu'à peine recueillis dans la considération d'une vérité, ils discourent avec une extrême facilité, expriment leurs pensées en paroles

intérieures, et dans des raisonnements très animés qu'ils attribuent à Dieu. Ces discours sont tout simplement l'ouvrage de l'entendement qui, dégagé de l'opération des sens et à la faveur de la lumière naturelle, peut produire ce résultat et de plus grands encore, sans aucun secours surnaturel. Bon nombre de personnes se persuadent ainsi à tort avoir atteint un degré d'oraison très sublime, et jouir d'admirables communications divines ; elles s'empressent d'écrire leurs impressions ou les font écrire. Mais, en résumé, il n'y a là aucune substance de vertu solide, tout cela ne signifie absolument rien, et n'aboutit qu'à entretenir leur orgueil. Que ces âmes présomptueuses s'appliquent exclusivement à affermir leur volonté dans un amour humble et généreux, dans la pratique solide des bonnes œuvres et de la mortification, par l'imitation de la vie souffrante et crucifiée du Fils de Dieu. C'est par là, et non par la multiplicité des discours intérieurs, que l'on acquiert tous les biens spirituels.

Le démon prend souvent une large part aux paroles intérieures successives, surtout chez les âmes qui y sont affectionnées. Au moment où elles commencent à se recueillir, il leur fournit habituellement de nombreux sujets de digressions, et leur suggère des pensées et des paroles qui ont l'apparence du vrai. Il les précipite ainsi dans l'illusion avec une déplorable facilité. D'ordinaire il se communique à ceux qui ont fait avec lui un pacte tacite ou formel ; il agit de même à l'égard des hérétiques et surtout des hérésiarques, dont il remplit l'esprit de conceptions et de raisonnements très subtils, pleins de faussetés et d'erreurs.

D'après la doctrine de ce chapitre, il reste bien prouvé que les paroles successives procèdent de trois causes : ou du divin Esprit qui meut l'entendement et l'éclairé ; ou de la lumière naturelle dont cette puissance est douée ; ou enfin des insinuations du démon. Dire maintenant à quels signes on reconnaîtra l'origine de ces paroles serait assez difficile,

et surtout s'il fallait en donner des preuves certaines. On peut toutefois signaler quelques indices généraux que voici : les paroles et les conceptions produisent-elles simultanément dans l'âme une augmentation d'amour, d'humilité et de respect envers Dieu, c'est la marque infaillible de la présence de l'Esprit-Saint, car ses faveurs sont toujours revêtues de ce caractère.

Lorsque la vivacité et la lumière de l'entendement sont seules en jeu, les paroles intérieures ne produisent point cet effet surnaturel de vertu. Cependant par la connaissance et par la lumière de ces vérités, la volonté peut se porter à un certain amour naturel ; mais aussitôt la méditation achevée, elle reste sèche et aride, sans pour cela être encline au mal ou à la vanité, à moins que le démon ne survienne de nouveau pour la tenter. Or, les paroles dictées par le bon Esprit n'engendrent point la sécheresse ; au contraire, après ces faveurs, la volonté demeure habituellement affectionnée à Dieu et portée au bien. Néanmoins, par une secrète permission divine, en vue des besoins particuliers de l'âme, il peut arriver que la volonté se trouve dans l'aridité, même au milieu des communications célestes. D'autres fois l'âme ne sentira que faiblement ces opérations, ces élans vers la vertu, malgré la source divine d'où émane le don qu'elle a reçu. C'est pourquoi j'affirme qu'il est souvent difficile d'établir une différence entre les unes et les autres, à raison de la diversité de leurs effets ; nous avons simplement énuméré les plus ordinaires.

Les paroles dont le démon est l'auteur, sont encore plus difficiles à discerner. Si d'ordinaire elles laissent la volonté dans la sécheresse à l'égard de l'amour divin, et portent l'esprit à la vanité, à l'estime et à la complaisance de soi-même, plus d'une fois aussi le démon inspire à ces facultés une fausse humilité et une ferveur affective. Mais le tout est basé sur l'amour-propre, et l'âme a besoin d'être fort éclairée dans les voies spirituelles, pour savoir démasquer les ruses de l'ennemi. Satan se déguise ainsi afin de suggérer à l'âme

des affections conformes à ses desseins pervers. Il réussit parfaitement à faire répandre des larmes par les sentiments qu'il excite, et en même temps il porte toujours la volonté à faire cas de ces communications intérieures, et à se laisser captiver, non par l'exercice des vertus, mais plutôt par ce qui est l'occasion de perdre celles qu'elle avait déjà acquises.

A l'égard de toutes ces paroles, tenons-nous-en à cette défiance, qui est indispensable pour ne pas s'exposer à l'illusion et à mille inquiétudes. N'attachons nulle importance à ces communications, et aspirons uniquement à diriger vers Dieu toute l'énergie de notre volonté par le parfait accomplissement de sa loi et de ses saints conseils, qui est la sagesse des Saints. Contentons-nous d'accepter, avec foi et simplicité, les mystères et les dogmes proposés par la sainte Église; ces vérités ne suffisent-elles pas pour embraser notre cœur, sans chercher à pénétrer d'autres profondeurs, et à nous livrer à des recherches curieuses, où il serait prodigieux que de nombreux dangers ne se rencontrassent pas ? *Il n'est pas convenable de chercher à savoir au delà de ce qu'on doit connaître* (Non plus sapere quam oportet sapere. Rom., XII, 3.), dit saint Paul.

L'explication que nous venons de donner sur cette matière des paroles successives, me paraît devoir suffire.

CHAPITRE XXX.

Paroles intérieures qui se produisent formellement dans l'esprit par voie surnaturelle. — Danger qui peut s'y rencontrer. — Précaution nécessaire à prendre pour n'y être pas trompé.

Les paroles formelles constituent le second genre de paroles intérieures; elles se produisent surnaturellement dans l'esprit, recueilli ou non, sans l'intervention d'aucun sens. L'esprit ne contribue en rien à leur production, et reconnaît avec évidence qu'elles lui sont adressées par une autre personne ; de là leur vient la dénomination de paroles formelles. Elles diffèrent beaucoup de celles dont nous avons parlé, car, d'un côté, elles se forment sans la coopération de l'esprit, comme il arrive dans les premières ; et de l'autre, contrairement à ce qui est des paroles successives, qui ont toujours pour thème la vérité que l'on considère, elles peuvent arriver en dehors du recueillement, même lorsque la pensée est très éloignée de leur objet.

Les paroles dont il est question dans ce chapitre, sont plus ou moins distinctes et formelles ; souvent elles consistent en de simples conceptions suggérées à l'esprit, sous forme de réponse, ou autrement. Tantôt elles se bornent à un seul mot, tantôt elles se succèdent comme les précédentes, et transmettent à l'âme une instruction prolongée. L'esprit n'y participe absolument en rien, et tout se passe en lui comme si une personne parlait à une autre. Le langage de l'Ange à Daniel nous en offre un exemple frappant. Le messager céleste l'instruisait intérieurement, d'une manière formelle et par des raisonnements successifs, comme le confirme ce passage : *Je suis venu pour vous découvrir toutes choses* (Ego autem veni ut indicarem tibi, etc. Dan., IX, 23, etc.).

Lorsque ces paroles restent à l'état de paroles formelles, elles produisent peu d'impression dans l'âme. Elles ne lui sont données que pour l'instruire, ou lui donner une lumière sur tel ou tel point ; or, pour atteindre ce résultat, il n'est pas nécessaire qu'elles aient un effet supérieur à ce but. Dieu en est-il l'auteur, elles ne manquent jamais d'éclairer l'âme sur les enseignements donnés, et de la porter à effectuer promptement ce qui lui est prescrit. Cependant ces paroles n'enlèvent pas toujours la répugnance et la difficulté que l'âme éprouve à exécuter ces ordres ; au contraire, par une permission divine, elles l'augmentent parfois afin que l'âme devienne meilleure, plus instruite et en même temps plus humble. Si le Seigneur commande à cette âme des choses propres à lui attirer des honneurs et des dignités, cette répulsion s'accentue davantage ; mais s'agit-il de choses basses et abjectes, le divin Maître lui inspire plus d'empressement et lui donne plus de facilité pour s'y livrer.

A ce sujet, nous lisons dans l'Exode que Moïse, après avoir reçu de Dieu l'ordre de se rendre près de Pharaon, pour délivrer le peuple d'Israël (Sed veni et mittam te ad Pharaonem ut educas populum meum filios Israël de Egypto. Exod., III, 10.), ressentit une telle répugnance à obéir, que le Seigneur se vit contraint de renouveler par trois fois le même commandement, et de lui donner des signes évidents de sa volonté. Encore tout cela fut-il insuffisant, jusqu'à ce que le Très-Haut se déterminât à lui donner Aaron pour être son compagnon, et pour partager avec lui l'honneur de cette entreprise.

Le contraire arrive, quand les paroles et les communications viennent de la part du démon. La tactique de l'ennemi du genre humain est de porter aux choses élevées avec promptitude et facilité, et avec dégoût à celles qui sont humbles. Et certes, Dieu a en horreur de voir les âmes aspirer aux dignités ; lors même qu'il leur commande de les accepter, ou les y élève lui-même, il leur défend de s'y porter avec promptitude et avec un désir de prééminence.

Les paroles formelles diffèrent encore des successives, en ce qu'elles sont accompagnées habituellement d'une ardeur dont celles-ci sont dépourvues. Les premières sont plus explicites, et l'entendement y mêle moins de son fonds ; les secondes n'ont pas une influence aussi forte sur l'esprit, et ne lui donnent pas autant d'élan pour obéir. Cependant les paroles successives produisent parfois plus d'effet dans l'âme, à cause de l'intime communication qui existe alors entre l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme, mais le mode en est très différent. Dans les paroles formelles, l'âme ne met pas en doute si c'est elle-même qui les profère, tant elle a la certitude du contraire, surtout si sa pensée était éloignée du sujet dont on l'entretient. Et même, eût-elle quelque pensée de ce genre, elle comprend avec clarté et évidence que ces paroles ont une autre origine. Or il en est des paroles formelles comme des successives, l'âme ne doit nullement les estimer ; ce serait d'abord détourner l'esprit du moyen légitime et immédiat de l'union divine, c’est-à-dire de la foi ; puis ensuite l'exposer à être très facilement séduit par le démon. Souvent c'est à peine si l'on pourra distinguer les paroles dictées par le bon esprit, de celles qui viennent du mauvais. Je l'ai dit, les paroles formelles ont peu d'efficacité, et il est difficile de les reconnaître à leurs fruits ; tandis que celles du démon produisent sur les âmes imparfaites un résultat plus sensible que celles du bon esprit sur les personnes spirituelles. Dans l'une et dans l'autre conjoncture, il faut donc se garder de rien exécuter, avant d'en rendre compte à un confesseur consommé en prudence, ou à une personne docte et discrète. Une fois éclairé sur la ligne de conduite à tenir, on doit se conformer aux conseils que l'on a reçus, avec un abandon et un renoncement absolus.

Si l'on ne rencontrait pas un directeur assez expérimenté dans ces voies, mieux vaudrait n'en faire part à personne, et se contenter alors de prendre ce qu'il y a de substantiel et de réel dans ces paroles, avec dégagement et pureté

d'intention. On risquerait de tomber entre les mains d'un guide qui, au lieu d'élever l'édifice de la perfection, le détruirait. Les âmes ne doivent pas conférer de ces faveurs avec le premier venu ; car, dans une question majeure comme celle-ci, la vérité ou la fausseté d'une direction est de la dernière importance.

Au reste, le point capital est de ne jamais faire, ni accepter de son propre mouvement, ce que ces paroles expriment, sans de mûres réflexions et de sûrs conseils. Il survient en cette matière trop d'étranges et de subtiles tromperies ; et quant à moi, je crois que l'âme disposée à admettre ce genre de communications ne saurait éviter d'y être souvent trompée. Les chapitres XVII, XVIII, XIX et XX traitent des illusions et des périls qui se rencontrent en ces choses, et des précautions dont on doit se munir pour les éviter ; je ne m'étendrai donc pas davantage sur ce sujet. Je rappellerai seulement que la doctrine, la meilleure et la plus saine, est de ne tenir aucun compte de ces paroles, malgré leurs excellentes apparences ; mais de se gouverner en tout par les lumières de la droite raison, et par les enseignements quotidiens de la sainte Eglise.

CHAPITRE XXXI.

Paroles substantielles qui se forment intérieurement dans l'esprit. — Différence entre celles-ci et les paroles formelles. — Profit qui s'y trouve. — Respect et soumission où l'âme doit se tenir à leur égard.

La troisième sorte de paroles intérieures est, avons-nous dit, celle des paroles substantielles. Comme ces paroles s'impriment très distinctement dans l'âme, elles sont en même temps formelles bien que ces dernières diffèrent, par leurs effets moins vifs et moins profonds, des paroles substantielles. Toute parole substantielle est formelle, mais il ne faut pas en conclure que toute parole formelle soit substantielle. Celles-là seules méritent ce nom, qui impriment véritablement dans l'âme ce qu'elles signifient. Comme si, par exemple, Notre-Seigneur disait expressément à une âme : sois bonne, et qu'aussitôt elle le devînt ; aime-moi, et qu'à l'instant elle possédât et sentît en elle un amour substantiel, c'est-à-dire un véritable amour de Dieu. Ou encore, si le divin Maître, la voyant en proie à une crainte excessive, lui adressait cette parole : ne crains pas, et que tout à coup elle se trouvât animée d'un courage magnanime, et d'une paix ineffable.

La parole de Dieu est pleine de puissance (Sermo illius potestate plenus est. Eccl., VIII, 4.), nous dit le Sage ; elle opère substantiellement dans l'âme ce qu'elle signifie. Le texte suivant de David confirme cette vérité : *Sachez qu'il rendra sa voix, une voix forte et puissante* (Ecce dabit voci suæ vocem virtutis. Ps. LXVII, 34.). Le Seigneur lui-même dit un jour à Abraham : *Marche devant moi, et sois parfait* (Ambula coram me et esto perfectus. Gen., XVII, 1.). A l'heure même, le Père des croyants fut élevé à une haute perfection, et demeura attentif en la présence de son Créateur. Cette puissance

éclate encore dans les paroles de Jésus-Christ, dont les Évangélistes nous disent qu'une seule suffisait pour guérir les malades, et ressusciter les morts.

Les paroles substantielles dont le Seigneur favorise certaines âmes, sont d'une si grande valeur et d'une si haute importance qu'elles leur communiquent la vie, la vertu et les dons incomparables de la grâce. Il arrive même qu'une seule de ces paroles apporte à l'âme un bien plus considérable que toutes les œuvres méritoires de sa vie. La coopération de l'âme et sa volonté propre n'ont rien à faire ici; qu'elle se tienne humble et résignée, et se borne à donner une libre adhésion à l'action divine. Dans ces faveurs, elle n'a rien à appréhender, rien à repousser, aucun effort à faire pour exécuter ce qu'expriment ces paroles ; car Dieu l'opère en elle et avec elle, tout autrement que par les paroles, formelles et les paroles successives.

Nous venons de le dire, l'état de l'âme est passif et son action personnelle presque nulle ; elle n'a donc pas besoin de les rejeter, puisque leur effet se grave substantiellement en elle, et la comble de richesses surnaturelles. L'illusion n'est pas davantage à craindre, parce que ni l'entendement, ni le démon ne peuvent intervenir ici. Ce malin esprit ne parviendra jamais à produire quoi que ce soit de substantiel dans l'âme, sans son concours, de manière à graver en elle l'effet permanent de sa parole. Cependant, lorsque certaines âmes se donnent à lui, par un pacte volontaire, il réside en maître dans ces cœurs, et peut alors, par des suggestions diaboliques, les porter à des œuvres de la plus noire malice. De semblables âmes lui sont unies par une iniquité volontaire, et deviennent entre ses mains des instruments propres à tous les actes mauvais. Si l'expérience nous démontre qu'il obsède même les âmes droites, par de puissantes et fréquentes instigations, avec combien plus de force ne pourra-t-il pas porter au mal les âmes perverses ? Toutefois son action ne saurait jamais être assimilée à celle de l'Esprit-Saint, car il n'y a pas de paroles semblables à

celles de Dieu. Toute parole créée est comme un pur néant devant la sienne, et son effet est illusoire en comparaison de celui que produit la voix du Tout-Puissant. C'est pourquoi le Seigneur s'écrie par son prophète Jérémie : *Quelle comparaison y a-t-il entre la paille et le blé ?... mes paroles ne sont-elles pas comme du feu... et comme un marteau qui brise la pierre* (Quid paleis ad triticum ?... Numquid non verba mea sunt quasi ignis... et quasi malleus conterens petram ? Jer., XXIII 28, 29.) ?

Ces paroles substantielles concourent très efficacement à l'union de l'âme avec Dieu ; plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et profitables à ceux qui les reçoivent. Heureuse l'âme à qui Dieu les adresse ! *Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute* (Loquere, Domine, quia audit servus tuus. I Reg., III, 10.).

CHAPITRE XXXII.

Connaissances que l'entendement acquiert par voie surnaturel ? au moyen des sentiments intérieurs. — Quelle est leur cause. — Comment l'âme doit se comporter à leur égard, pour ne pas s’en faire un obstacle dans le sentier de la perfection.

Il nous reste à traiter maintenant du quatrième et dernier genre de connaissances intellectuelles. L'entendement peut les acquérir au moyen des sentiments spirituels, qui se manifestent très souvent d'une manière surnaturelle dans les âmes intérieures; nous les classons parmi les connaissances distinctes de l'entendement.

Ces sentiments spéciaux peuvent être de deux sortes. La première comprend les sentiments qui résident dans la volonté ; la seconde renferme ceux qui, tout en ayant leur siège dans la volonté, sont si intenses, si élevés, si profonds et si secrets, qu'ils ne semblent pas la toucher, mais se produire dans la substance même de l’âme. Les uns et les autres ont une grande variété dans leurs formes. Les premiers, lorsqu'ils viennent de Dieu, sont très élevés ; cependant les seconds les surpassent en sublimité, et apportent à l'âme des biens et des avantages signalés. Ni l'âme, ni son directeur, ne peuvent connaître la cause d'où ils procèdent, ou les œuvres qui ont pu mériter de telles faveurs. En réalité, ces touches divines ne dépendent nullement des actes de l'âme, ni de ses considérations, bien que ces actes constituent d'excellentes dispositions pour les recevoir. Dieu en gratifie qui il veut, et pour des motifs connus de lui seul.

Une personne aura pratiqué une multitude d'œuvres pies, et Dieu ne lui accordera pas néanmoins ces touches secrètes ; une autre, moins zélée dans les exercices de charité, se verra comblée de dons d'un ordre très élevé.

Parmi ces attouchements divins, source des sentiments intérieurs, les uns sont bien caractérisés et passent rapidement, d'autres le sont moins et se prolongent davantage. Il importe peu à l'âme d'être appliquée aux choses spirituelles pour mériter de les recevoir ; sans doute, on ne peut disconvenir que le recueillement ne soit une meilleure condition pour s'y disposer, toutefois le plus souvent Dieu les donne quand l'âme y pense le moins.

Ces sentiments spirituels, pris dans la signification que nous leur donnons ici, ne font pas partie du domaine de l'entendement, mais de la volonté. Aussi n'ai-je pas l'intention de m'y arrêter en ce moment; je me réserve de le faire lorsque j'aborderai, dans le troisième livre, le sujet de la nuit de la volonté et de la purification de ses affections. Néanmoins, comme d'ordinaire, et je dirai même le plus souvent, ces impressions font rejaillir dans l'entendement une connaissance, une intelligence et une lumière plus saisissante et plus vive, il convient d'en faire mention au moins sous ce rapport.

Or ces sentiments spirituels, qu'ils soient provoqués subitement par une divine touche, ou qu'ils soient durables et successifs, produisent une lumière qui est une science expérimentale de Dieu d'une rare sublimité, et d'une saveur incomparable ; aussi ne saurait-on lui donner aucune dénomination, non plus qu'à la source d'où elle émane. Ces conceptions sont d'une grande variété ; tantôt elles sont plus élevées et plus lumineuses, tantôt elles le sont moins, en proportion précisément de la qualité des touches, et de la force des sentiments d'où elles procèdent.

Il serait superflu de multiplier ici les développements, pour indiquer à l'entendement la direction qu'il doit suivre au milieu de ces différentes connaissances, s'il veut avancer par le sentier de la foi jusqu'au terme de l'union. Si les sentiments dont nous parlons sont produits dans l'âme, sans un travail effectif de sa part, il en résulte que les connaissances acquises par leur moyen sont également

reçues passivement, c'est-à-dire, en dehors de la coopération de cette partie de l'intellect que les philosophes appellent passible. Aussi, pour ne point faire fausse route, et ne pas mettre obstacle aux avantages dont ces sentiments enrichissent l'âme, le rôle de l'entendement, à leur égard, doit être passif et non actif. Sans prétendre interposer ses forces naturelles, qu'il lui suffise d'incliner la volonté à donner un consentement libre et plein de reconnaissance.

L'inconvénient déjà signalé à propos des paroles successives se retrouve ici. En effet, l'activité propre peut très facilement troubler et détruire ces lumières délicates, cette savoureuse et surnaturelle intelligence, à laquelle l'élément humain ne saurait atteindre, et qu'il ne comprendra pas en agissant, mais en restant passif. En conséquence, il faut se garder de les désirer, de peur d'exciter l'entendement à en produire d'autres, de son propre fonds. Ainsi on fermera la porte à une multitude de connaissances fausses que, par l'influence des sens corporels, le démon insinue fort habilement dans l'esprit affectionné aux notions produites par les sentiments dont nous venons de parler. Quand le souverain Maître verra l'âme humble, résignée, anéantie et dépouillée d'elle-même, il lui communiquera ces touches secrètes, passivement et à l'heure de son choix. Son abnégation lui méritera de jouir des avantages que ces connaissances procurent, avantages incalculables, car ce sont des touches intérieures, préparatoires à l'union divine.

Toute la doctrine de ce livre porte : sur le renoncement absolu de l’esprit, sur la contemplation passive, sur l'oubli de tout le créé, le détachement des formes et des images, et l'abandon aveugle à la conduite de Dieu, par un simple regard dirigé vers la suprême vérité. Or, celle doctrine substantielle ne s'entend pas seulement de l'acte de parfaite contemplation, dont la quiétude sublime et toute surnaturelle serait troublée par les filles de Jérusalem, c'est-à-dire par les bons discours et par les méditations. Cette

doctrine, dis-je, s'étend encore aux moments fortunés où Notre-Seigneur appelle l'âme à goûter une attention générale, sainte et pleine d'amour: attention, recueillement, dans lesquels l'âme aidée de la grâce peut s'établir elle-même. Qu'elle s'efforce alors de maintenir toujours son esprit dans le calme, sans le fatiguer par le mélange des formes, des conceptions ou des images particulières. Elle pourrait cependant s'en servir d'une manière transitoire, avec douceur et suavité d'amour, dans le dessein de s'embraser de plus en plus du feu de la charité. Mais, hors de ce temps, elle devra s'aider, dans tous ses exercices, du secours des bonnes pensées, et de la méditation, selon la méthode dont elle recueillera plus de dévotion et de profit spirituel. Elle s'appliquera en particulier aux mystères de la vie, de la passion et de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour conformer ses actions, ses pratiques et toute sa vie à la sienne.

Arrêtons ici ce traité des connaissances surnaturelles de l'entendement, considérées dans leur rapport avec la foi, et comme moyen efficace d'arriver au terme de l'union. Il me semble en avoir dit assez à cet égard, pour qu'en toute circonstance, l'âme puisse trouver dans les développements que nous avons donnés, les règles et les avis nécessaires pour savoir se gouverner avec prudence. Peut-être dira-t-on que tel ou tel état intérieur ne peut entrer en comparaison avec ceux que nous avons décrits. Je crois impossible qu'on ne puisse le rattacher à quelqu'une des quatre subdivisions de connaissances spéciales, énumérées dans ce livre. Néanmoins, dans un cas particulier, on trouvera, à mon avis, la solution de toutes les difficultés dans ce qui a été dit pour des circonstances analogues.

Hâtons-nous donc maintenant de passer au troisième livre, où nous traiterons, avec la grâce de Dieu, de la purification spirituelle de la volonté, par rapport à ses affections intérieures : c'est ce que nous appelons ici nuit active. Je prie le sage lecteur de me prêter une attention

bienveillante et soutenue. Sans cette condition, toute espèce de doctrine, si élevée et si parfaite soit-elle, n'apporte aucun profit et n'obtient pas l'estime qu'elle mérite ; à combien plus forte raison cette disposition de bienveillance est-elle indispensable avec mon style, si défectueux en beaucoup de points.

FIN DU SECOND LIVRE.

LIVRE III.

TRAITÉ DE LA PURIFICATION ET DE LA NUIT ACTIVE DE LA MÉMOIRE ET DE LA VOLONTÉ. — CONDUITE QUE DOIT TENIR L'ÂME A l'ÉGARD DE CES DEUX PUISSANCES, POUR PARVENIR A l'UNION DIVINE

EXPOSÉ DU SUJET

Jusqu'ici nous avons essayé de diriger la première puissance de l'âme, l'entendement, vers la foi, qui est la première vertu théologale, afin de lui fournir le moyen de s'unir à Dieu dans toutes ses connaissances, par la pureté de cette même foi. Il nous reste maintenant à guider les autres puissances, la mémoire et la volonté, vers ce but unique de l'union, et à opérer le même travail de purification à l'égard de leurs actes ; de telle sorte que ces deux dernières facultés de l'âme s'élèvent jusqu'à Dieu, dans une espérance et une charité parfaites. C'est ce que nous allons expliquer brièvement dans ce troisième livre. L'entendement est comme le réservoir de tous les objets, dont les autres puissances font leur aliment, et ce que nous en avons dit, dans les deux premiers livres, a grandement abrégé notre tâche actuelle. Il ne sera donc pas nécessaire de nous étendre aussi longuement, sur le double sujet de la mémoire et de la volonté. Quand l'homme spirituel a su gouverner son entendement par la foi, d'après la méthode enseignée déjà, il n'a plus qu'à régler les opérations des puissances de mémoire et de volonté, par rapport aux deux autres vertus théologales. En effet, l'exercice de l'espérance et de la charité ne dépend-il pas toujours de l'exercice de la foi ?

Pour ne pas nous écarter du plan que nous avons adopté, et pour donner au lecteur une plus parfaite intelligence de ces matières, il est utile d'avoir un sujet précis et déterminé.

Nous parlerons donc séparément des actes de chaque puissance, et en premier lieu de ceux de la mémoire, en établissant une division favorable à notre sujet. Nous la tirerons de la distinction même des différents objets de ces puissances, qui sont au nombre de trois : les objets naturels, les surnaturels imaginaires et les spirituels. Ils correspondent aux trois sortes de connaissances de la mémoire : les connaissances naturelles, les surnaturelles imaginaires, enfin les spirituelles. Commençons, avec le secours d'en haut, par les connaissances naturelles qui ont pour objet les choses extérieures. Nous traiterons ensuite des affections de la volonté, et par là nous terminerons ce troisième livre de la nuit active de l'esprit.

CHAPITRE PREMIER.

Des connaissances naturelles de la mémoire. — Comment il faut y renoncer, afin de s'unir à Dieu par cette seconde puissance.

Le lecteur a besoin de se souvenir, au commencement de chaque livre, de la fin que nous nous proposons ; sans une semblable précaution, bien des doutes surgiraient à cette lecture, ainsi qu'il peut s'en élever actuellement sur ce que nous avons dit de l'intelligence, ou sur ce qui nous reste à dire de la mémoire et de la volonté. En effet, en présence de l'anéantissement où nous réduisons les actes de ces facultés, peut-être lui semblera-t-il que nous détruisons par là l'édifice spirituel, au lieu de le construire. Il n'aurait pas tort, si notre intention était de nous adresser exclusivement aux commençants, qui ont besoin de se former peu à peu, par l'exercice de ses connaissances réfléchies et sensibles. Mais nous prétendons leur apprendre ici à franchir les premiers degrés de la vie spirituelle, pour parvenir, par la voie contemplative, à la consommation de l'union divine. Or pour cette union, il faut mettre de côté toutes les opérations sensibles des puissances, et leur imposer silence, afin de laisser le champ libre à l'action du souverain Maître. Voilà pourquoi il importe de s'engager dans le sentier étroit du détachement, et de purifier l'âme par la mortification et l'abandon de ses aptitudes naturelles. Le vide opéré dans ses puissances les dispose à être remplies du surnaturel et illuminées de ses splendeurs ; au contraire, leur activité naturelle et leur capacité propre ne peuvent que distraire l'âme, et l'empêcher de parvenir à des biens si éminents.

La connaissance de Dieu s'acquiert plutôt par la négation que par l'affirmation. Donc, pour tendre vers lui, l'âme doit de toute nécessité faire abstraction de ses connaissances

naturelles, et même ne pas accepter volontiers les surnaturelles. Tel est le travail que nous allons entreprendre à l'égard de la mémoire, en lui faisant franchir ses bornes et ses limites naturelles, pour l'élever au-dessus d'elle-même; c'est à-dire au-dessus de toute conception spéciale, de toute possession sensible, jusqu'à la souveraine espérance du Dieu incompréhensible.

Les connaissances naturelles sont d'abord toutes celles que la mémoire peut extraire et retenir des objets, à l'aide des cinq sens corporels: l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et le toucher ; puis celles qu'elle peut former de son propre fonds, sur les premières données. Que l'âme se dégage de ces représentations, et s'efforce d'en perdre le souvenir, au point de n'en pas même conserver l'empreinte dans son esprit. Qu'elle se tienne, le plus possible, dans un vide total et une séparation absolue, s'élevant au-dessus de ces connaissances, comme si elles ne l'avaient pas traversée. Jamais l'union ne s'effectuera sans le dénuement complet de toutes les formes sensibles, qui ne sont pas Dieu ; puisque Dieu ne se renferme pas dans le domaine des images, ou des idées spéciales, comme il a été expliqué à propos de la nuit de l'entendement.

Personne ne peut servir deux maîtres à la fois (Nemo potest duobus dominis servire. S. Matth., VI, 24.), selon l'enseignement de notre divin Rédempteur. Or la mémoire ne peut pas être unie simultanément, et d'une manière parfaite, à Dieu et aux espèces ou connaissances particulières. En Dieu, les formes et les images accessibles à cette faculté n'existent pas ; et une expérience journalière nous prouve que pendant l'union, l'imagination est comme perdue dans un oubli universel de toutes choses, et la mémoire tout absorbée dans le souverain bien. Cet état d'union élève l'âme jusqu'au surnaturel, et la sépare tellement de tout le créé, qu'elle a besoin de grands efforts pour se souvenir de quoi que ce soit. Parfois le temps s'écoule, sans qu'on remarque ni la succession, ni l'emploi des heures, tant est profonde

cette suspension de l'imagination et de la mémoire, unies à Dieu. La puissance Imaginative est alors captivée, au point de ne pas même permettre au corps de ressentir les souffrances physiques qu'on pourrait lui faire endurer ; car, on le sait, sans imagination il n'y a pas de sentiment. Les âmes parfaites en qui l'union est consommée, n'éprouvent plus ces sortes de suspensions qui appartiennent aux commencements de la vie unitive. C'est pourquoi, afin de faciliter cette œuvre divine de l'union, l'âme doit dégager sa mémoire des liens de toutes les connaissances sensibles et naturelles.

Ce raisonnement, direz-vous peut-être, paraît juste, mais il en résulte qu'on doit détruire les fonctions et l'usage naturel des puissances, et que par cette suppression l'homme descend au rang des animaux, et même plus bas encore, puisque, ne se servant pas de sa raison, il perd jusqu'au souvenir des exigences et des opérations de la nature. Le Seigneur ne détruit pas la nature, il la perfectionne ; la doctrine exposée plus haut tend au contraire infailliblement à sa ruine ; et il s'ensuit que vous condamnez l'homme à renoncer aux principes moraux et rationnels, et à toute opération naturelle, par l'oubli des images et des connaissances, qui sont pour la mémoire des instruments d'activité.

Je réponds à cette objection que plus la mémoire s'avance vers l'union, plus aussi elle perd les conceptions spéciales ; jusqu'à en être complètement privée, quand l'état de perfection est consommé. Par conséquent, au début de ce travail, lorsque le souvenir des formes et des connaissances s'évanouit peu à peu dans l'âme, il lui est impossible de ne pas se sentir envahie par une grande abstraction, par rapport au créé. Elle se comporte alors avec un souverain mépris d’elle-même, à l'égard des choses extérieures ; toute abîmée en Dieu, elle oublie le boire et le manger, ne se souvient plus si elle a vu ou a fait telle ou telle chose, si on lui a parlé ou non, etc. Mais une fois affermie dans l'habitude

de l'union, le seul bien suprême, l'âme n'est plus assujettie à des oublis de ce genre, quant aux actions morales, raisonnables et naturelles. Loin de là, elle apporte une plus grande perfection aux actes qui regardent la convenance et les devoirs de sa position ; car si elle agit à l'aide des formes et des connaissances de la mémoire, c'est sous une influence spéciale de Dieu.

Dans l'habitude de l'union, qui est un état surnaturel, la mémoire et les autres puissances cessent leurs opérations propres, et passent de leur fin naturelle à la fin de Dieu, qui est surnaturelle. La mémoire ainsi transformée en Dieu ne garde plus l'empreinte des formes et des connaissances naturelles ; ses opérations et celles des autres facultés sont alors comme divinisées. Par suite de leur transformation en lui. Dieu exerce sur elles un empire souverain; c'est lui-même qui les meut et les gouverne, au gré de son Esprit et de son adorable volonté. Saint Paul l'affirme: *Celui qui s'unit à Dieu, devient un même esprit avec lui* (Qui autern adhæret Domino, unus spiritus est. I ad Cor., VI, 17.). D'où il résulte que les opérations des âmes unies à Dieu sont celles de l'Esprit-Saint, et par le fait même toutes divines. Dès lors leurs œuvres sont marquées au sceau de la raison et d'une convenance parfaite. L'Esprit de Dieu leur fait connaître ce dont elles doivent être instruites, ignorer ce qui leur est bon de ne pas savoir, se rappeler ce dont elles ont besoin de se souvenir, oublier ce qu'elles doivent mettre en oubli, donner leur affection à ce qui mérite leur amour, enfin ne rien aimer en dehors de Dieu. Il ne faut pas s'étonner si dans ces âmes, même les premiers mouvements des puissances sont d'ordinaire comme divins, puisque l'âme se trouve comme transformée en l'Être de Dieu.

Je veux apporter quelques exemples à l'appui de ce que j'avance. Une personne s'adresse a une autre, qui se trouve dans cet état, pour lui demander de la recommander a Dieu; celle-ci ne songera pas à le faire, parce que le souvenir de cette recommandation ne lui est pas resté dans la mémoire.

Cependant, s'il est à propos de prier à cette intention, c'est-à-dire si Dieu veut exaucer sa supplique, lui-même inclinera sa volonté et lui donnera le désir d'intercéder pour cette âme. Au contraire, ne plaît-il pas au Tout-Puissant de se montrer favorable à sa prière, ses efforts seront vains, elle n'aura ni la pensée, ni la faculté de prier, tandis que le Seigneur lui donnera l'une et l'autre pour des personnes qu'elle n'aura jamais vues ni connues. Dieu excite d'une manière particulière les puissances de ces âmes, comme je l'ai expliqué, afin que leurs actes soient conformes à sa sainte volonté et à ses décrets adorables ; aussi leurs prières et leurs œuvres sont-elles toujours efficaces.

Telles furent celles de la glorieuse Mère de Dieu qui, élevée dès le principe à ce sublime état, ne conserva jamais dans son âme aucune image de créature, qui fût capable de distraire un seul instant sa pensée de Dieu. L'Esprit-Saint était l'unique inspirateur de toutes ses actions et de tous ses mouvements.

Voici un autre exemple. Une personne doit aller à tel endroit, à un temps marqué, pour une affaire urgente. Rien ne lui en rappelle le souvenir; or, sous une impulsion intérieure, la pensée de s'y rendre lui revient inopinément au moment précis, pour assurer le succès de cette affaire. L'Esprit-Saint illumine ainsi les âmes, non seulement en de semblables occurrences, mais dans beaucoup d'autres événements, dont elles ne sont pas toujours les témoins. Elles ignorent elles-mêmes d'où leur vient cette science, qui a certainement sa source dans la divine Sagesse ; car ces personnes se sont habituées à ne rien savoir par la voie de leurs puissances naturelles, et à ne rien connaître des choses qui peuvent les empêcher de tendre à leur but. Comme on le voit sur la gravure de la Montagne, placée en tète du second volume, il leur est donné de faire toutes leurs actions, d'après cette maxime du Sage : *La Sagesse même qui a tout créé me l'a enseigné* (Omnium enim artifex docuit me sapientia. Sap., [Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] VII, 21.).

Vous m'objecterez peut-être qu'il est presque impossible à l'âme de priver et de dépouiller sa mémoire de toutes les formes et de toutes les images, au point requis pour atteindre un degré si sublime. En effet, il y a ici deux difficultés, qui dépassent les forces et le pouvoir donnés à l'homme : la première est de se défaire de sa nature ; la seconde de s'élever au surnaturel et de s'y maintenir ; entreprise plus difficile encore, et même, à vrai dire, au-dessus des forces naturelles.

Je suis le premier à convenir que Dieu seul peut placer l'âme dans cet état surnaturel, mais, de son côté, elle doit se disposer à coopérer à l'action divine, selon la mesure de son pouvoir ; ce qu'elle peut faire avec l'assistance d'en haut. En raison directe de ses progrès dans le dégagement de toutes les formes et espèces sensibles. Dieu la mettra en possession par un acte passif, du bien de l'union. Nous développerons ce sujet dans la nuit passive de l'âme. Alors, d'après les dispositions de l'âme, et à l'heure voulue par la Providence, l'habitude de l'union parfaite lui sera communiquée. Nous ne parlerons pas ici des effets divins produits dans les trois puissances, parce que l'union ne se consomme pas pendant la nuit active ; nous nous réservons de les énumérer à propos de la purification passive, où s'achève l'union de l'âme avec Dieu.

Quant au dépouillement de la mémoire, je me borne à indiquer le moyen pour l'âme de se préparer activement à pénétrer dans cette nuit purgative. Ce moyen est, que l'homme spirituel doit veiller continuellement à ne pas s'arrêter aux objets perceptibles aux sens : la vue, l'ouïe, l'odorat et le toucher, à ne pas s'y attacher ni en garder les impressions dans sa mémoire ; mais il doit, au contraire, les laisser passer et se tenir à leur égard dans un saint oubli, excepté si leur souvenir lui est utile pour entretenir de bonnes pensées ou de pieuses méditations. Cette étude, qui consiste à oublier et à rejeter toutes les connaissances et les images, ne doit jamais s'appliquer à la sainte Humanité du

Christ. Sans doute, il peut arriver dans une profonde contemplation, et un très pur regard de la Divinité, que l'âme n'ait pas un souvenir actuel de cette adorable Humanité ; car Dieu lui-même tient alors de sa main l'esprit captivé par cette connaissance confuse et toute surnaturelle. Mais sous aucun rapport il ne convient de s'étudier spécialement à l'oublier ; la vue et la considération pleine d'amour de cette sainte Humanité portent l'âme au bien, et lui servent de moyen pour s'élever d'un vol rapide, jusqu'aux plus hauts sommets de l'union.

Il y a des choses visibles et corporelles qui font obstacle à Dieu, il faut les mettre en oubli ; mais comment pourrait-on leur assimiler le Verbe fait chair pour notre Rédemption, lui qui est la voie, la vérité, la vie, et le guide dans tous les sentiers du bien? Ce principe posé, que l'âme s'applique à un dégagement complet, au point de bannir de sa mémoire la connaissance et le souvenir des choses créées, absolument comme si elles n'existaient pas. Ainsi délivrée de tousses liens, la mémoire se verra comme perdue et anéantie dans un saint et universel oubli, pour l'amour de son Dieu.

Si les doutes soulevés précédemment au sujet de l'entendement se présentent encore ici, c'est-à-dire, si l'on objecte que l'âme ne fait rien, qu'elle perd son temps et se prive des biens spirituels dont l'exercice de la mémoire serait la source, nous ne répondrons à cela rien de nouveau, ayant déjà amplement résolu ces questions dans ce chapitre même. Nous ferons seulement observer à l'homme spirituel qu'il ne doit pas se décourager, s'il ne ressent point tout d'abord, le profit qu'on trouve dans cet oubli des connaissances et des formes ; à coup sûr Dieu ne l'abandonnera pas, et saura lui envoyer en temps opportun le secours nécessaire. Et d'ailleurs, pour parvenir à un si grand bien, n'est-il pas juste de souffrir en patience et en espérance ?

Il est rare, à la vérité, de rencontrer une âme dirigée en toutes circonstances par cette impulsion divine, et si inséparablement unie au Seigneur que ses puissances soient toujours sous l'action de l’Esprit-Saint. Cependant, chez certaines âmes privilégiées, le mobile ordinaire de leurs actions ne se trouve plus en elles-mêmes, mais en Dieu. C'est le sentiment du grand Apôtre : *Les enfants de Dieu*, c'est-à-dire ceux qui sont transformés en Dieu et lui sont unis, *sont mus par l'Esprit de Dieu* (Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei, Rom., VIII, 14.) ; en d'autres termes, leurs puissances sont excitées à agir divinement. Faut-il donc s'étonner, l'union de l'âme étant divine, que ses opérations le soient aussi ?

CHAPITRE II

Des trois sortes d'inconvénients auxquels s'expose l'âme en ne fermant pas les yeux aux connaissances et au travail de la mémoire.

L'homme spirituel est exposé à trois sortes de dangers et d'inconvénients, s'il veut user des connaissances de la mémoire pour s'approcher de Dieu, ou pour mieux accomplir ses devoirs. Deux de ces inconvénients sont positifs et le troisième est privatif. Le premier résulte du contact avec les choses de ce monde ; le second vient du démon, enfin le dernier, qu'on appelle privatif, n'est autre que le trouble et l'obstacle apportés à l'union divine.

Le premier dommage amène avec lui une multitude de dangers divers, occasionnés par les connaissances et les raisonnements de la mémoire ; ce sont: les erreurs, les imperfections, les convoitises, la perte du temps et mille autres inconvénients, qui font contracter à l'âme d'innombrables souillures. Ouvrir la porte à ces idées et à ces discours, c'est évidemment se jeter dans de nombreuses illusions, et s'exposer à prendre bien souvent le vrai pour le faux, le certain pour le douteux, et *vice versâ*. En effet, les limites étroites de l'esprit humain ne lui permettent pas de connaître à fond une seule vérité. Le préservatif contre tous ces périls est donc d'aveugler la mémoire, à l'endroit de l'exercice naturel de ses connaissances.

La mémoire entraîne aussi l'âme à chaque pas dans des imperfections, parce que les objets dont elle reçoit l'empreinte par les sens extérieurs excitent en elle diverses impressions de douleur, de crainte, de haine, de vaine espérance, de joie frivole ou de gloire mondaine. Ces différents mouvements sont au moins des imperfections, et parfois des péchés véniels manifestes, incompatibles avec la

pureté parfaite de l'âme et la simplicité de son union avec Dieu.

En troisième lieu, les notions que l'âme puise dans les souvenirs de la mémoire, sont un appât pour la convoitise: et le seul fait de les entretenir volontairement alimente le foyer des passions. Enfin l'âme court grand risque de s’égarer dans ses jugements, par rapport aux biens et aux maux d'autrui; il est si facile que le bien ait les apparences du mal, et le mal celles du bien. Or, personne, à mon avis, n'évitera ces écueils, à moins de priver et d'aveugler sa mémoire de toutes ces conceptions.

Si vous m'objectez que l'homme spirituel pourra triompher de ces obstacles, à mesure qu'ils se présenteront, j'affirme qu'il lui sera absolument impossible de les surmonter, s'il conserve de l'estime pour ces connaissances. Il en découle mille imperfections si subtiles et si délicates, que l'âme en est souillée sans s'en apercevoir, comme la poix souille infailliblement celui qui la touche. Le moyen le plus sûr d'obvier à tant d'inconvénients est donc de dépouiller en une seule fois la mémoire des choses sensibles.

Mais, direz-vous encore, l'âme se prive ainsi d'une foule de saintes pensées et de pieuses considérations, qui lui seraient d'une très grande utilité pour la disposer à recevoir les faveurs divines ? Je réponds à cela: ne rejetez pas ce qui se rapporte purement à Dieu, et peut vous être un secours dans cette connaissance confuse, universelle, pure et simple ; mais renoncez aux objets qui captivent l'âme, c'est-à-dire, aux formes, aux images ou aux représentations des choses créées. Loin de vous nuire, ce dépouillement vous sera avantageux, car la meilleure disposition pour recevoir la plénitude des dons célestes, est précisément la pureté acquise par le détachement de toute affection aux choses du temps, aux créatures, et même aux idées volontaires qui en rappellent le souvenir. Malgré la persévérance de ses efforts, l'âme ne laissera pas, il faut l'avouer, de contracter

de fréquentes souillures, à cause des imperfections naturelles qui se rencontrent dans l'exercice des puissances. Pour parvenir à l'état si désirable de l'union, il importe donc, avant tout, de perdre de vue les opérations de la nature, de réduire ses facultés au silence, et de leur apprendre à se taire pour mieux écouter la parole de Dieu, qui se fait entendre à l'âme dans la solitude, selon la parole du Prophète (Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus. Os., II, 14.).

Peut-être direz-vous encore : si vous privez la mémoire de la contemplation assidue des choses de Dieu, l'âme n'acquerra aucun bien spirituel ; elle tombera infailliblement dans la tiédeur et sera assaillie par d'incessantes distractions. Je réponds : si la mémoire rejette tout à la fois les choses spirituelles et temporelles, il est impossible qu'elle soit sujette aux distractions, aux égarements d'esprit et à toutes les autres misères humaines, puisque, dans cet état, l'âme ne donne plus aucune entrée à toutes ces divagations. Mais elle s'exposerait à ce péril, si en fermant la porte aux considérations et à la contemplation des choses d'en haut, elle l'ouvrait aux pensées terrestres. Ici, bien au contraire, nous repoussons toutes les distractions qui pourraient être un obstacle à l'union; la mémoire est condamnée, il est vrai, à un silence et à un mutisme complets, mais elle conserve dans cette solitude, l'oreille de l'esprit attentive à la voix du divin Maître, ainsi que faisait le Prophète : *Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute* (Loquere, Domine, quia audit servus tuus. I Reg., III, 10.).

Telle est la disposition que l'Époux des Cantiques souhaite de trouver dans son Épouse : *Ma sœur est un jardin fermé et une fontaine scellée* (Hortus conclusus, soror mea, sponsa, fons signatus. Cant., IV, 12.), c'est-à-dire, rien de créé ne peut y pénétrer. Celui qui, les portes fermées, entra corporellement dans le cénacle, au moment où ses disciples s'y attendaient le moins, et leur donna la paix ; celui-là seul fera son entrée dans le sanctuaire intime de l'âme, à son insu et sans sa coopération, les portes de ses puissances étant bien closes,

et absolument fermées à toutes les connaissances naturelles. Alors le Seigneur, nous dit le Prophète, l'inondera d'un fleuve de paix (Utinain attendisses mandata mea, facta fuisset sicut flumen pax tua. Is., XLVIII, 18.) et dissipera toutes les craintes, les défiances, les troubles et les obscurités, qui lui faisaient craindre de courir à sa perte.

Ne vous lassez donc point, ô âmes spirituelles, de prier et d'attendre dans la nudité d’esprit, le vide de toutes choses ; votre souverain Bien ne tardera pas à venir combler tous vos désirs par sa présence.

CHAPITRE III.

Second dommage qui peut être causé à l'âme par le démon au moyen des idées que fournit naturellement la mémoire.

Le malin esprit trouve dans les connaissances de la mémoire un moyen d'agir puissamment sur l'âme. C'est là le second dommage positif il peut, en effet, faire surgir dans cette faculté des fantômes imaginaires, propres à exciter des mouvements d'orgueil, d'avarice, d'envie, de colère, etc. Il peut suggérer une haine injuste, un amour vain, et tromper l'âme de mille autres manières. Il a en outre pour habitude d'imprimer si fortement les objets dans l'imagination, que le vrai lui semble faux, et le faux lui paraît véritable. En un mot, toutes les illusions et tous les maux engendrés par le démon, entrent dans l'âme par la porte des connaissances et des formes saisies par la mémoire. Si donc cette faculté les ensevelit et les anéantit dans un complet oubli, elle échappe aux pièges de l'ennemi et se délivre de tous ces dangers ; or, n'est-ce pas là un immense avantage ?

Le démon ne peut rien faire que par l'entremise des opérations des puissances, et principalement avec l'auxiliaire des formes et des images, d'où dépendent aussi presque tous les actes de l'intelligence et de la volonté. Si la mémoire annule son activité naturelle, l'esprit de mensonge, n'ayant plus d'accès dans l'âme, ne peut absolument rien.

Oh ! quel n'est pas mon désir de voir les personnes spirituelles reconnaître enfin les terribles ravages que le démon fait dans les âmes qui sont trop affectionnées aux connaissances de la mémoire ! Que d'afflictions, de tristesses et de vaines joies il mêle à leurs rapports avec Dieu ou avec le monde ! De combien de souillures il entache leur esprit, en les détournant de ce recueillement qui consiste à séparer l'âme de toutes les choses créées, et à

l'établir avec ses puissances dans le Bien suprême ! Quand même on ne retirerait pas de cet entier abandon, un avantage aussi immense que celui de fixer l'âme en Dieu, la délivrance d'une multitude de peines, d'afflictions, de tristesses, et de nombreuses imperfections, ne serait-elle pas déjà un profit inappréciable ?

CHAPITRE IV.

Du troisième dommage que les impressions particulières distinctes et naturelles causent à l’âme.

Les connaissances naturelles de la mémoire causent encore à l'âme un troisième dommage ; il est privatif, et consiste à entraver le bien moral et à empêcher le bien spirituel. Pour comprendre tout d'abord comment ces connaissances font obstacle à la tranquillité, à la paix et au repos, qui sont une des conditions du bien moral, il faut remarquer que ce bien résulte de la répression des appétits désordonnés et des désirs mauvais. Mais ce frein modérateur servira peu à l'âme, si elle ne détourne, et ne fait même tarir, la source d'où jaillissent ces passions. En effet, le trouble naît toujours des impressions qui viennent de la mémoire ; or si ces impressions sont ensevelies dans l'oubli, rien ne peut troubler la paix, ni mouvoir les désirs déréglés. L'adage populaire est assez connu : le cœur ne désire point ce que l'œil ne voit pas.

Une longue expérience en fait foi ; l'âme est plus ou moins émue selon l'idée qu'elle conçoit des objets ; si l'objet est pénible et fâcheux, soudain elle éprouve de la tristesse ou de la répugnance ; au contraire est-il agréable, elle le désire et se livre à la joie. Les différentes alternatives de joie ou de tristesse, de répugnance ou d'amour, engendrent forcément le trouble. A moins donc d'une abnégation universelle à l'égard des connaissances de la mémoire, il sera impossible à l'âme de persévérer dans la même disposition de recueillement, qui est le fruit de la tranquillité morale ; et il est évident que les objets que sa mémoire lui rappelle, entravent forcément ses progrès dans la vertu.

Le trouble de la mémoire prive encore l'âme du bien spirituel. Ce que nous avons expliqué à propos du bien moral le prouve clairement; l'âme agitée, qui n'a pas jeté le

fondement solide des vertus morales, n'est pas apte à la vie surnaturelle, dont les progrès se basent sur le calme et la paix du cœur. Captivée par les connaissances de la mémoire, l'âme ne peut fixer son attention que sur ce seul objet, et il lui devient impossible de conserver sa pensée libre, pour s'occuper de celui qui est au-dessus de toute conception. C'est pourquoi elle devra s'approcher de Dieu plutôt par une sainte ignorance que par une science trop subtile, échangeant ainsi le bien transitoire et intelligible pour le bien immuable et incompréhensible.

CHAPITRE V.

Des avantages que l'âme trouve dans la privation de toutes les idées, et de toutes les connaissances naturelles de la mémoire.

Dans la science des contraires, disent les philosophes, la connaissance de l'un entraîne inévitablement la connaissance de l'autre. Ayant reconnu les inconvénients que la mémoire peut occasionner à l'âme, on a donc pu facilement déduire les avantages qui leur sont opposés, et qui se rencontrent dans leur oubli et leur privation. Le premier de ces avantages consiste dans la tranquillité et la paix intérieure, dont jouit l'âme délivrée de l'agitation et du trouble, que fomentent les pensées et les connaissances de la mémoire ; et de plus, cette paix intérieure entretient la pureté de la conscience et du cœur. Cet état dispose admirablement l'âme à l'acquisition de la sagesse humaine, de la sagesse divine, et à la pratique de toutes les vertus.

Par le second avantage, l'âme se voit délivrée d'une foule de suggestions, de tentations et d'impressions, que l'ennemi lui insinue au moyen des pensées et des images, pour la faire tomber au moins dans une foule d'imperfections, et souvent même dans des péchés réels, suivant cette parole de David : *Toutes leurs pensées et toutes leurs paroles ont été remplies de malice* (Cogitaverunt et locuti sunt nequitiam. Ps. LXXII, 8.). Par conséquent, si l'on renonce à ces pensées, le démon perdra le pouvoir de tourmenter l’esprit.

Grâce à l'oubli et au dépouillement absolu de toutes les choses sensibles, l'âme possède le troisième avantage. C'est une disposition excellente pour recevoir les impulsions du Saint-Esprit, qui, selon la parole du Sage, *se retire des pensées peu conformes à la raison* (Auferet se a cogitationibus quæ sunt sine intllectu Sap.,[Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] I, 5.). Ne

recueillerait-on de ce dégagement d'autre profit que la délivrance des peines el des troubles intérieurs, ce serait déjà un véritable gain. Au reste, les souffrances et les agitations que font éprouver les adversités, sont loin d'y apporter le moindre soulagement ; bien au contraire, elles les aggravent et nuisent en outre à l'âme elle-même. David dit en ce sens : En vérité l'homme passe comme une image, et c'est en vain qu'il se laisse aller au trouble (Verumtamen in imagine pertransit homo : sed et frustra conturbatur. Ps. XXXIII, 7.).

Quand donc le monde s'écroulerait, et que toutes choses arriveraient contrairement à nos désirs, il est fort inutile de s'inquiéter, puisqu'il n'en résulte aucun bien. L'agitation n'apporte pas de remède aux événements malheureux, mais y ajoute un mal de plus. L'égalité et la sérénité d'humeur enrichissent non seulement l'âme des dons les plus précieux, mais sont encore les plus sûrs moyens d'apprécier les adversités à leur juste valeur, et d'y appliquer le remède convenable.

Salomon avait la double expérience de ces avantages et de ces inconvénients, lorsqu'il disait : *J'ai reconnu qu'il n'y avait rien de meilleur que de se réjouir, et de bien faire pendant sa vie* (Cognovi quod non esset melius, nisi liætari et facere benc in vita sua. Eccl., III, 12.). Par là il nous fait comprendre qu'en toutes circonstances, fussent-elles très fâcheuses, il faut plutôt nous réjouir que nous affliger ; afin de ne pas perdre le plus grand des biens, c'est-à-dire la tranquillité et le repos de l'esprit, supportant les revers comme les prospérités avec la même paix.

L'homme spirituel ne perdrait jamais ce calme intérieur s'il s'appliquait, d'une part, à oublier toutes les connaissances et à ne tenir aucun compte de ses pensées personnelles, et si, de l'autre, il se privait, dans la mesure où ses devoirs le lui permettent, d'entendre, de voir le monde, et de communiquer avec lui. L'humaine nature est si facile à entraîner que, malgré un long et fervent exercice d'abnégation, à grand-peine pourra-t-elle éviter les écueils

de la mémoire, si propres à faire perdre la paix et à jeter le trouble et l'inquiétude dans l'esprit. Jérémie s'exprime ainsi à ce sujet: *Je repasserai toutes ces choses dans ma mémoire, et mon âme défaillira de douleur* (Memoria memor ero, et tabescet ia me anima mea. Thren., [Zaïn / Lamentations de Jerem.,] III, 20.)

CHAPITRE VI

De la seconde espèce des connaissances de la mémoire, c’est-à-dire des connaissances imaginaires et surnaturelles.

Ce que nous avons dit en parlant des connaissances naturelles, convient également aux connaissances imaginaires du même ordre ; il est cependant à propos d'établir ici des divisions pour les autres connaissances, ou formes surnaturelles, reçues et conservées par la mémoire : telles que visions, révélations, paroles et sentiments communiqués à l'âme par un mode surnaturel. Ces impressions, après avoir traversé l'âme, laissent ordinairement dans la mémoire ou dans l'imagination, des forme, des images ou des figures parfois très vives. Il est bon de donner un avis à cet égard, afin que la mémoire n'y rencontre pas des écueils ou des obstacles capables d'empêcher l'union avec Dieu, dans la pureté et la perfection de son espérance. Or, je le répète, pour obtenir ce bien, l'âme ne doit jamais chercher à conserver les formes et les images, des idées, des connaissances précises et distinctes qui l'ont traversée surnaturellement. Ayons toujours présent à l'esprit ce principe : que plus l'âme s'attache à une conception spéciale et claire, soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel, moins elle a de disposition et d'aptitude à entrer dans l'abîme de la foi, où tout est absorbé. La doctrine de cet ouvrage tend à démontrer qu'aucune des formes, ou des intelligences surnaturelles imprimées dans la mémoire, n'est Dieu, et n'a de proportion avec son Être suprême. Ce n'est donc pas là un moyen immédiat d'union, et l'âme, désireuse de tendre vers Dieu, doit se dépouiller de tout ce qui n'est pas lui.

C'est encore pour s'unir à Dieu, par le lien mystérieux d'une espérance pure et parfaite, que la mémoire doit se

défaire de toutes les formes et de toutes les conceptions imaginaires ; car toute possession est opposée à l'espérance. *La foi*, nous dit saint Paul, *est le fondement des choses que l'on doit espérer, et une pleine conviction de celles qu'on ne voit point* (Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium . Hebr., XI, 1.). Il faut donc conclure que : plus la mémoire se dépouille, plus elle a d'espérance ; et plus elle espère, plus son union avec Dieu est étroite. L'âme obtient de Dieu autant qu'elle espère ; or, quand espère-t-elle davantage ? c'est à l'heure où son dépouillement est le plus absolu. Enfin, lorsque l'âme aura poussé jusqu'à son apogée ce travail de purification, elle jouira de la possession de son Dieu, dans la mesure que comporte la condition humaine. Mais, hélas ! combien d'âmes qui refusent de se priver de la satisfaction et de la douceur qu'elles puisent dans les connaissances de la mémoire, et ainsi ne parviennent jamais à goûter la suavité sans mélange, que procure l'union avec le souverain Bien ! Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être le véritable disciple du Christ (Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. S. Luc, XIV, 33.).

CHAPITRE VII.

Dommages causés à l'âme qui s'arrête aux connaissances surnaturelles. — De leur nombre, et du premier d'entre eux.

L'homme spirituel s'expose à cinq sortes de dommages, en fixant son attention sur les connaissances, ou sur les images qui sont restées imprimées dans son esprit, après l'avoir traversé par un mode surnaturel.

Le premier de ces dommages est de se méprendre souvent sur la nature des choses.

Le second est d'exposer à la présomption ou à la vanité.

Le troisième vient de l'accès facile que le démon trouve auprès de l'homme spirituel, pour le tromper au moyen de ces connaissances.

Le quatrième met obstacle à l'union avec Dieu par l'espérance.

Enfin le cinquième porte à concevoir de Dieu des idées basses et imparfaites.

Quant au premier de ces dommages, il est évident que l'âme spirituelle s'expose à former souvent des jugements erronés, si elle s'arrête avec réflexion à ces formes et à ces connaissances. Personne ne peut, à force d'imagination, pénétrer à fond tout ce qui se passe dans l'ordre de la nature, ni en porter un jugement sûr et complet ; à plus forte raison ne pourra-t-on pas apprécier les faits surnaturels, qui sont plus extraordinaires et surpassent notre capacité. C'est pourquoi on s'imaginera que telles ou telles impressions viennent de Dieu, tandis qu'elles seront l'ouvrage de la propre imagination. D'autres fois on imputera au démon les œuvres du Tout-Puissant, et *vice versâ*. Plus souvent encore il arrivera que certaines formes, ou certaines connaissances, se graveront profondément dans la mémoire, et qu'à leur aide l'âme découvrira le bien ou le mal, soit en elle-même, soit dans le prochain ; ces lumières paraîtront alors à ses

yeux, très certaines et très véritables, et cependant elles seront tout à fait illusoires. Le contraire arrive, si l'on répute fausses des choses vraies; bien qu'à mon avis ce jugement expose moins à l'erreur, parce qu'il procède d'un principe d'humilité. Enfin, lors même que l'âme ne s'égarerait pas sur la vérité des choses, elle pourra le faire par rapport à leur valeur et à leur importance. Elle confondra leur qualité dans son imagination, estimant grandes celles qui sont petites, et donnant, ainsi que le dit Isaïe : *aux ténèbres le nom de lumière, et à la lumière le nom de ténèbres ; prenant l'amertume pour la douceur, et la douceur pour l'amertume* (Ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras : Ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum. Is., V, 20.). En un mot, si l'on rencontre juste sur un point, il sera bien étonnant qu'on ne se trompe pas sur un autre. On aurait beau ne pas vouloir former un jugement sur ces choses, il suffit de les estimer et d'y prêter son attention pour que l'âme en contracte certaines souillures, et en souffre certains dommages, du genre de ce premier, ou de l'un des quatre autres dont nous traiterons plus loin.

Pour éviter les erreurs du jugement propre, l'homme spirituel ne doit donc pas réfléchir avec curiosité sur ses impressions, ou sur ce qu'il a reçu ; ni chercher à connaître la nature de telle ou telle vision, de tel sentiment ou de telle conception. Loin de les estimer, moins encore de les désirer, il lui faut se contenter d'en parler à son directeur, pour apprendre de lui à dépouiller la mémoire de toutes ces connaissances, et à pratiquer en toute rencontre l'abnégation et la pauvreté d'esprit. Quelle que soit la nature de ces dons, le moindre acte de foi vive et de ferme espérance que l'on accomplit en y renonçant, est bien plus propre à porter l'âme à l'amour de Dieu.

CHAPITRE VIII.

De la seconde espèce de dommage, c'est-à-dire du danger de se laisser aller à l'estime de soi-même et à la vaine présomption.

Les connaissances surnaturelles, reçues dans la mémoire, sont encore pour les âmes adonnées à la spiritualité, une occasion périlleuse de tomber dans la présomption ou dans la vanité, si l’on s'attache tant soit peu. Celui-là est exempt de ce défaut, qui n'a pas reçu ces connaissances sublimes ; car alors il ne voit en lui aucun sujet de présumer de ses mérites propres. Au contraire, s'il se voit l'objet des faveurs surnaturelles, il est facilement porté à se croire déjà quelque chose. Il peut, à la vérité, les attribuer à Dieu, lui en rendre de ferventes actions de grâces, et s'en reconnaître très indigne ; mais, malgré tout, il lui restera dans l'esprit une secrète satisfaction, et une estime plus ou moins prononcée de lui-même et de ces communications, d'où résulte, presque à son insu, une grande propension à l'orgueil.

Cette superbe se manifeste par l'antipathie, et par l'éloignement que les âmes éprouvent à l'égard de quiconque ose blâmer leur esprit, et n'estime pas ce genre de faveurs ; ou encore, par la peine dont elles sont accablées, à la nouvelle que d'autres reçoivent de pareilles communications, ou même de plus éminentes. Assurément ce sont là des rejetons d'orgueil et d'estime de soi-même, quoique ces âmes ne veuillent pas avouer qu'elles en soient remplies. Une connaissance superficielle de leur misère leur paraît suffisante ; celle-ci une fois acquise, elles croient pouvoir conserver pour elles-mêmes une vaine complaisance, et préférer leurs talents et leurs biens spirituels à ceux du prochain. Semblables au Pharisien qui, rendant grâces à Dieu de n'être pas comme le reste des

hommes, énumérait ses vertus, et entretenait sa présomption et son sot orgueil, en disant : *Mon Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes qui sont voleurs, injustes et adultères... Je jeûne deux fois la semaine, je donne la dîme de tout ce que je possède* (Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut cæteri hominum : raptores, injusti, adulteri... jejuno bis in sabbato, decimas do omnium quæ possideo. 8. Luc, XVIII, 11, 12.). Les personnes spirituelles dont nous parlons, ne s'expriment peut-être pas toujours d'une manière aussi formelle que cet hypocrite, mais elles gardent d'ordinaire une bonne opinion d'elles-mêmes. Le croirait-on ? plusieurs deviennent par cet excès d'orgueil pires que Satan. Une légère apparence de ferveur sensible et d'émotions pieuses leur donne lieu d'être fort satisfaites d'elles-mêmes, de se croire très rapprochées de Dieu, et d'estimer très éloignés de lui, au contraire, ceux qui ne ressentent pas ces mêmes effets ; en sorte qu'elles les méprisent, à l'exemple du Pharisien.

Pour fuir ce mal vraiment abominable aux yeux du Seigneur, deux choses sont à considérer. Premièrement, que la vertu ne consiste pas dans les connaissances et dans les sentiments qu'on a de Dieu, si sublimes soient-ils, ni en rien de semblable dont l'âme puisse être susceptible. Bien plutôt la vertu se rencontre dans une profonde humilité, dans un grand mépris de soi-même ; elle porte l'âme à se réjouir d'être ainsi jugée parles autres, et à n'ambitionner aucune estime dans l'esprit du prochain.

Secondement, l'homme spirituel doit être convaincu que les visions ; les révélations, les sentiments céleste, et tout ce qu'il peut imaginer de plus élevé dans cet ordre des choses, ne vaut pas le moindre acte d!humilité Cet acte produit des effets identiques à ceux de la charité, et porte l'âme non à rechercher ses intérêts, mais à les mépriser ; à ne concevoir de mauvais soupçons que d'elle-même, à ne s'attribuer aucun bien, et à être libérale de son estime envers les autres. D'après ces données, on reconnaîtra qu'au lieu de

vouloir attacher un regard de convoitise sur ces connaissances surnaturelles, l'âme doit faire de constants efforts pour les oublier, afin de se conserver dans une complète indépendance et liberté d'esprit.

CHAPITRE IX.

De la troisième espèce de dommage qui peut être occasionnée à l'âme par l’action du démon, au moyen des impressions imaginaires de la mémoire.

Par l’enseignement donné plus haut, il est aisé de supputer les pertes qui peuvent résulter pour l'âme, des connaissances surnaturelles dont le démon est le principe. Cet esprit malin peut, en effet, représenter à la mémoire et à l'imagination une foule d'images et de connaissances fausses, dont l'apparence est bonne ; il les imprime par ses suggestions dans l'esprit et dans la partie sensitive de l'âme, et lui donne une parfaite assurance. Transformé en ange de lumière, afin de la tromper plus sûrement, il excite d'une manière déréglée ses passions et ses appétits spirituels et sensitifs, et sait encore l'induire en différentes tentations, même à propos des vérités révélées de Dieu. Oh ! qu'il est facile au démon d'augmenter les passions et les attraits de l'âme, et de la faire tomber dans le vice de la gourmandise spirituelle, et dans bien d'autres défauts, lorsqu'il la voit se complaire en ces sortes de connaissances ! Pour parvenir mieux encore à ses fins, le malin esprit s'efforce d'entourer les communications divines, de goûts, et de douceurs sensibles; afin que, éblouie, séduite par ces délices, aveuglée par cette suave délectation, l'âme s'attache plutôt à leur possession qu'au véritable amour. En tous cas, le démon visera pour le moins à affaiblir l'amour de cette âme, en la portant à estimer ces connaissances, de préférence à l'abnégation et au vide qui se rencontrent dans la pratique de la foi, de l'espérance et de la charité. Ainsi l'engagera-t-il peu à peu dans une voie fausse, et la portera-t-il à accueillir ses mensonges sans la moindre difficulté.

Alors, frappée d'aveuglement, l'âme ne considère plus comme faux ce qui l'est en réalité; le mal ne lui paraît plus tel, les ténèbres deviennent à ses yeux la lumière, et réciproquement. Elle tombe en mille absurdités, au triple point de vue de la vie naturelle, morale et spirituelle; ainsi se vérifie le vieil adage : Le vin s'est changé en vinaigre. Voulez-vous connaître la cause de ce désordre ? Eh bien ! c'est la négligence de l'âme à renoncer au plaisir qu'elle prenait dans ces communications surnaturelles. Dans le principe, cela avait peu d'importance, et lui paraissait sans gravité ; dès lors elle ne s'en est pas préoccupée, et a laissé subsister et croître ce germe, comme le grain de sénevé qui, si rapidement, devient un grand arbre : ainsi une erreur légère au début, s'aggrave et produit les plus tristes résultats.

Pour échapper aux embûches du démon, il importe à l'âme de ne pas se complaire parmi les biens surnaturels, sous peine d'être frappée d'aveuglement, et de s'exposer à de nombreuses chutes. Le propre du plaisir et de la délectation n'est-il pas de causer la cécité de l'âme, et de la rendre moins spirituelle ? C'est le sentiment de David, quand il dit dans un de ses psaumes : *Peut-être-que les ténèbres me cacheront ; mais la nuit même devient toute lumineuse pour me découvrir au sein de mes plaisir* (Forsitan tenebræ conculcabunt me: et nox illuminatio mea in deliciis meis. Ps. CXVIII, 12.).

CHAPITRE X.

Du quatrième dommage que les connaissances distinctes et surnaturelles de la mémoire peuvent faire éprouver à l'âme. — Obstacle qu'il apporte à l'union divine.

Nous avons peu de choses à ajouter ici sur ce quatrième dommage, tant cette question a été rebattue, pour ainsi dire, à chaque page de ce livre. N'a-t-il pas été suffisamment prouvé que l'âme, éprise du désir de s'unir à Dieu par l'espérance, doit renoncer à toutes les connaissances de la mémoire ? L'espérance de Dieu ne peut être parfaite qu'à la condition d'avoir banni de cette puissance tout ce qui n'est pas lui. Aucune forme, ou figure, aucune image naturelle ou surnaturelle, n'est Dieu et n'a de ressemblance avec lui ; nous l'avons dit, et David l'enseigne également : *Entre tous les dieux, il n'y en a point, Seigneur, qui vous soit semblable* (Non est similis tui in diis, Domine. Ps. LXXXV. 8.). En conséquence, si la mémoire conserve l'empreinte de quelqu'un de ces objets, elle s'en fait un obstacle pour aller à Dieu ; elle y trouve d'abord un embarras pour elle-même, et en outre plus elle a de possession, moins son espérance est parfaite, c'est de toute évidence. Il faut donc se dépouiller complètement des formes, et des connaissances distinctes des choses surnaturelles, si l'on ne veut pas empêcher l'union de la mémoire avec Dieu, dans la perfection de l'espérance.

CHAPITRE XI.

Du cinquième dommage causé à l'âme par les formes et les impressions imaginaires surnaturelles. — Ce dommage induit l'âme à concevoir de Dieu des sentiments imparfaits et indignes de lui.

Le cinquième dommage n'est pas un des moins redoutables ; l'âme s'y expose en voulant retenir dans la partie imaginaire de la mémoire, les formes et les figures des objets qui lui sont communiqués surnaturellement, surtout si elle croit arriver par ce moyen à l'union divine. Il est très facile de juger de l'Être et de la Majesté de Dieu, d'une manière moins digne et moins élevée qu'il ne convient à la souveraineté de son Essence. La raison et le jugement ne se font pas de Dieu, il est vrai, une idée absolument conforme à ces représentations ; néanmoins l'estime de l'âme pour ces connaissances l'empêche de s'élever à cette hauteur de pensées et de sentiments, que nous inspire la foi, dont les dogmes nous révèlent un Dieu incomparable et incompréhensible. Tout ce que l'âme donne ici aux créatures, elle le soustrait au Créateur. Alors, par suite de l'estime qu'elle fait des premières, s'établit dans l'intime de son cœur une sorte de comparaison entre ces objets finis et l'Être infini, et il lui devient impossible de concevoir à l'endroit de Dieu des sentiments conformes à sa grandeur.

Je le répète, toutes les créatures célestes ou terrestres, toutes les formes et les images distinctes, naturelles ou surnaturelles, reçues dans les puissances, n'ont aucune proportion, si élevées soient-elles, avec l'Essence divine, et ne peuvent lui être comparées, puisqu'elle n'est limitée à aucun genre, ni à aucune espèce. Or, l'âme exilée ici-bas est incapable d'avoir une connaissance claire et distincte, excepté de ce qui est compris sous la dénomination d'un

genre ou d'une espèce. *Nul n'a jamais vu Dieu* (Deum nemo vidit unquam. S. Joan., I, 18.), assure saint Jean. Isaïe avait dit auparavant : *L'œil n'a pas vu, hors vous seul, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent* (Oculus non vidit, Deus absque te, quæ præparasti expectantibus te. Is., LXIV, 4.). Et saint Paul ajoute : *Que le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce qu'est Dieu* (Nec in cor hominis ascendit. I ad Cor,, II, 9.). Le Seigneur lui-même disait autrefois à Moïse : *Nul homme ne me verra sans mourir* (Non enim videbit me homo, et vivet. Exod., XXXIII, 20). Celui dont la mémoire et les autres puissances sont envahies par la multiplicité des choses compréhensibles, ne saurait estimer Dieu ce qu'il est, ni avoir de lui une idée convenable. Etablissons une comparaison bien simple : si, en présence du roi, une personne rendait à ses serviteurs trop d'honneur et de considération, ne serait-ce pas une preuve non équivoque de son manque d'égards et de respect envers la Majesté royale ? Lors même que cette pensée ne serait pas explicite dans l'esprit, elle se prouverait assez par les œuvres; une semblable manière d'agir vis-à-vis des serviteurs enlève au maître la prééminence qui lui est due. Plus on admire les sujets, plus on paraît déprécier le monarque.

Ainsi arrive-t-il à l'âme à l'égard de Dieu, lorsqu'elle donne son estime à ces connaissances imaginaires. Toutefois cette comparaison est encore très imparfaite ; car une distance incommensurable sépare l'Être infini de Dieu, de l'être fini de sa créature. Celle-ci doit donc détourner ses regards des formes imaginaires, pour les élever vers Dieu seul, et les fixer en lui par la foi et une espérance parfaite. Ceux-là tombent dans une grave erreur, qui non seulement s'imaginent arriver par ces connaissances à obtenir quelque ressemblance avec Dieu, mais encore aspirent par leur moyen à l'union divine. Leur entendement s'éloigne de la pure lumière de la foi, qui peut seule les unir à Dieu, et leur mémoire n'atteindra pas non plus à la hauteur de cette

espérance, qui dirige l'âme vers Dieu, comme nous l'avons expliqué, par la séparation absolue des espèces imaginaires.

CHAPITRE XII.

Des avantages qu'il y a pour l'âme à renoncer aux conceptions imaginatives. — Réponse à une objection. — Différence entre les conceptions Imaginatives de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Les avantages que la mémoire recueille de ce dépouillement des formes imaginaires, se reconnaissent aisément d'après les cinq inconvénients que l'âme trouve à les conserver ; nous l'avons démontré à propos des formes naturelles. En outre, l'âme retire de ce dénuement d'autres fruits précieux, tels qu'un grand repos une profonde paix intérieure. Le dégagement des images et des formes amène tout naturellement cette quiétude de l'esprit, et le délivre par la même de la nécessité d'examiner si ces communications sont bonnes ou mauvaises, et de chercher comment il doit se comporter à l'égard des unes ou des autres. Ajoutez à cela la peine et le temps perdu avec les directeurs spirituels, pour leur faire discerner la nature de telle ou telle communication ; examen fort inutile, puisque l'âme ne doit en aucune façon s'y attacher, mais bien plutôt les repousser dans le sens déjà énoncé. Les efforts que l'âme aura faits ainsi en pure perte, eussent été beaucoup mieux employés dans un exercice plus excellent; c'est-à-dire à diriger sa volonté vers Dieu, et à s'appliquer avec soin au dépouillement des sens et à la pauvreté d'esprit, qui consistent à vouloir, d'un désir sincère, être privé de tout appui et de toute consolation intérieure et extérieure. Or, pour arriver à ce but, des efforts généreux sont indispensables ; l'âme trouvera dans cette abnégation l'immense avantage de s'unir à Dieu lui-même, qui n'a ni forme, ni figure, ni image, et de se rapprocher du Seigneur,

précisément en proportion de l'éloignement où elle se sera tenue de toutes les choses sensibles.

Mais, m'objecterez-vous peut-être, pourquoi donc beaucoup de maîtres spirituels conseillent-ils aux âmes de s'attacher aux communications et aux sentiments qu'elles reçoivent de Dieu ? Pourquoi les portent-ils même à désirer ces faveurs, afin d'être en mesure d'avoir quelque chose à lui offrir en retour ; car enfin, si Dieu ne nous donne pas le premier, nous n'avons rien à lui présenter de nous-mêmes ? Et puis saint Paul ne dit-il pas : *N'éteignez pas l'esprit* (Spiritum nolite extinguere. 1 ad Thes. [Thessaloniciens], V, 19.) ? L'Époux adresse aussi à son Épouse ces paroles : *Mettez-moi comme un sceau sur votre cœur comme un sceau sur votre bras* (Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum. Cant., III.). Ces textes de nos saints Livres semblent faire allusion aux faveurs que la doctrine donnée plus haut nous enseigne à ne pas rechercher, et même à rejeter lorsqu'il plaît à Dieu de nous en favoriser. Cependant, n'est-il pas hors de doute que si Dieu nous les donne, c'est pour une bonne fin, et qu'ainsi le résultat n'en peut être mauvais ? En un mot, il faut se garder de dédaigner les pierres précieuses ; ne serait-ce pas d'ailleurs une espèce d'orgueil, de refuser d'admettre les grâces de Dieu comme si nous pouvions avoir quelque bien sans elles et par nous-mêmes ?

Pour satisfaire à cette objection, il suffit de renvoyer le lecteur aux chapitres XV et XVI du II° livre, où il a déjà été répondu en grande partie à ce doute. Nous y avons démontré que le bien procuré à l'âme par les connaissances surnaturelles dont Dieu est le principe, s'opère passivement en elle, au moment où les sens les reçoivent, et sans aucune coopération des puissances, il n'est donc pas nécessaire que la volonté y concoure par un acte formel d'adhésion ; au contraire, si l'âme veut alors faire agir ses puissances, loin de retirer un avantage de leur exercice, son opération, naturellement grossière et imparfaite, gênera l'impression surnaturelle que ces connaissances devaient produire en

elle. La substance de ces notions imaginaires est communiquée à l'âme en dehors de sa participation, elle doit donc demeurer passive en les recevant, et ne pas interposer son action intérieure ou extérieure.

Se conduire de la sorte, c'est en réalité conserver les sentiments que lui envoie le Seigneur, sans les altérer par l'imperfection et la grossièreté de son opération personnelle. C'est encore ne pas éteindre l'esprit; car l'âme l'étoufferait si elle tenait une conduite contraire aux desseins de Dieu sur elle, et si, lorsque le Seigneur lui communique passivement son Esprit, comme il le fait dans ces connaissances, elle voulait faire intervenir l'activité personnelle de son entendement, ou appliquer sa volonté à quelque chose en dehors des dons actuels de Dieu. N'est-il pas évident que si l'âme s'efforce d'agir, son action sera toute naturelle ; et même en admettant qu'elle puisse être surnaturelle, ne sera-t-elle pas du moins très inférieure à celle de Dieu ? Incapable de s'élever par ses seules forces à la hauteur du surnaturel, l'âme y est portée et établie par Dieu seul, lorsqu'elle lui donne son plein consentement. Encore une fois, agir par soi-même, c'est mettre obstacle, selon l'étendue de son pouvoir, à la communication de Dieu, c’est-à-dire de son Esprit ; c'est s'arrêter à son opération propre, bien opposée et bien inférieure à l'œuvre du Tout-Puissant ; c'est enfin ce que l'on appelle, à bon droit, éteindre l'esprit. Souvenons-nous que la capacité ordinaire et naturelle des puissances de l'âme, ne peut s'exercer et opérer que sur des formes, des figures ou des images ; c'est là l'écorce et l'accident où sont cachés la substance et l'esprit. Lorsque cesse toute opération imparfaite, la réalité substantielle se communique aux puissances de l'âme par l'amour et par l'intelligence ; d'autant que la fin et l'objet de l'opération divine sont précisément de rendre l'âme capable de recevoir en elle la substance, connue et aimée, des choses voilées sous ces formes. Or, il y a entre l'opération active et l'opération passive, au point de vue de leur avantage, la

même différence qu'entre une chose que l'on fait actuellement et celle qui est déjà faite ; entre le but où l'on tend et celui que l'on a déjà atteint. Vouloir employer activement ses facultés aux connaissances surnaturelles, dans un temps où il plaît au Seigneur de lui en donner l'essentiel et l'effectif, c'est reprendre en sous-œuvre un travail déjà terminé. D'une part, l'âme ne jouit pas de ce qu'elle possède, et de l'autre, son activité propre ne fait qu'amoindrir le résultat du fait accompli, et restreindre l'effusion de l'esprit que Dieu répand dans ses puissances, sans leur intervention. L'âme étoufferait donc inévitablement l'Esprit, communiqué par ces connaissances imaginaires, si elle y attachait son estime ; c'est pourquoi il faut qu'elle y renonce, et se maintienne dans une attitude passive. Alors l'impulsion divine l'élèvera à un degré de perfection bien supérieur à celui qu'elle aurait pu atteindre par ses propres forces. Aussi le Prophète a-t-il dit : *Je me tiendrai en sentinelle au lieu où j'ai été mis, je demeurerai ferme sur les remparts, et je regarderai attentivement pour voir ce que l'on pourra me dire* (Super custodiam meam stabo, et figam gradum super munitionem : et contemplator, ut videam quid dicatur mihi. Habac, II, 1.). C'est-à-dire, je me tiendrai debout et immobile sur le rempart de mes puissances, je ne ferai aucun pas en avant par mes propres opérations, mais je contemplerai et je goûterai ce qui me sera communiqué surnaturellement.

Quant au passage des Cantiques allégué dans l'objection précédente, nous devons l'interpréter de cet amour dont la nature est d'assimiler l'amant à l'objet aimé, et que l'Epoux promet à son Epouse en lui disant : *Mettez-moi comme un sceau sur votre cœur* (Pone me ut signaculum super cor tuum. Cant., VIII, 6.), où les flèches de l'amour viennent se fixer. Ces flèches, ne sont-ce pas les intentions et les actes d'amour qui tendent vers l'Epoux, comme vers leur unique but ? Par ces actes d'amour, l'âme s'assimile à son Bien-Aimé, jusqu'au point d'être entièrement transformée en lui.

L'Epoux dit encore à l'Epouse de le mettre *comme un sceau sur son bras* ; ce bras est le symbole de l'exercice de l'amour dans lequel se nourrit le divin Epoux, et où il prend ses délices.

Ainsi la seule chose dont l'âme doive se préoccuper, dans toutes ces connaissances surnaturelles, qu'elles soient imaginaires ou de tout autre genre, comme visions, paroles, révélations ou sentiments ; c'est, non pas de s’arrêter a la lettre et à l’écorce, je veux dire à ce qu'elles signifient, représentent ou donnent à entendre, mais de s'attacher uniquement à conserver l'amour divin que ces faveurs réveillent dans l'âme. Le vrai profit que nous devons retirer de ces sentiments, est en raison de l'amour dont ils accroissent l'intensité ; plutôt qu'en raison de leur douceur, de leur suavité, ou de la forme qui les a fait naître. Par conséquent l'âme pourra, sans aucun inconvénient, se rappeler quelquefois les images et les connaissances qui ont éveillé son amour, afin d'en raviver la flamme. Assurément l'effet de ce souvenir ne sera pas aussi vif que la première fois ; cependant il élève l'esprit à Dieu, surtout s'il s'agit de certaines images, ou de certains sentiments surnaturels, dont le propre est d'imprimer dans l'âme un sceau durable, et parfois même ineffaçable. Toutes les fois que ces impressions se renouvellent, elles produisent de nouveaux effets d'amour, de suavité et de lumière, plus ou moins accentués. Le Seigneur n'a pas d'autre but en les imprimant de la sorte, et c'est là une de ses faveurs les plus précieuses, qui met à la portée de l'âme une mine féconde de biens ineffables. Les représentations qui amènent de si heureux résultats, se gravent vivement dans ce que les auteurs scolastiques appellent la mémoire intelligible. Elles diffèrent par là des autres formes ou images dont l'imagination est le réservoir. Inutile donc de recourir à cette faculté pour en rappeler le souvenir; l'âme les voit en elle-même, comme l'image d'un objet s'aperçoit dans un miroir. Le ressouvenir de ces images formelles servira à rendre son amour plus

effectif. Pourvu que l'âme ne se laisse pas absorber par la forme imaginaire, au lieu d'y trouver un obstacle, elle en prendra occasion d'accroître son amour dans la foi.

Néanmoins il est très difficile de discerner si ces images atteignent directement la partie spirituelle de l'âme, ou si elles résident simplement dans l'imagination ; car cette faculté est très féconde en semblable matière. Il y a des personnes qui reçoivent souvent, et sous la même forme, des visions imaginaires ; soit à cause de la pénétration de cet organe, qui leur représente aussitôt la figure de ce qu'elles ont dans la pensée, soit encore parce qu'elles sont sous l'action du démon ou sous celle de Dieu, sans que toutefois ces images soient imprimées formellement dans l'âme. On peut reconnaître ces visions à leurs effets : celles qui sont naturelles ou qui viennent de la part du démon, ne causent aucun bon mouvement dans l'âme ; leur souvenir, même fréquent, ne lui apporte aucune rénovation spirituelle, et la laisse dans la sécheresse, Celles qui viennent de Dieu produisent au contraire des résultats analogues à ceux que l'âme a obtenus la première fois ; mais cette grâce précieuse provient surtout des représentations formelles gravées au fond de l'âme, et elle se répète pour ainsi dire chaque fois que le souvenir s'en renouvelle.

L'homme spirituel qui aura l’expérience de ces dernières, distinguera facilement les unes des autres, car la différence est évidente. J'avertis seulement que celles qui affectent l'âme d'une manière formelle et durable, sont fort rares. Au surplus, les unes ou les autres diffèrent-elles de nature, le plus avantageux sera toujours de ne rien vouloir comprendre, et de chercher Dieu par la foi et par l'espérance.

Quant à ce point de l'objection : qu'il y aurait peut-être un secret orgueil à rejeter ces connaissances, si elles étaient bonnes ; je réponds qu'une semblable conduite est dictée par une prudente humilité, qui sait en profiter dans le sens

le meilleur, comme nous l'avons expliqué, et faire prendre la voie la plus sûre pour arriver au terme.

CHAPITRE XIII.

Des connaissances spirituelles qui peuvent être perçues par la mémoire.

Nous avons placé les connaissances spirituelles dans la troisième catégorie des conceptions de la mémoire. Ce n'est pas qu'elles appartiennent, comme les autres, au sens corporel de l'imagination ; mais c'est parce qu'elles sont aussi l'objet du souvenir et de l'exercice de la mémoire dans sa partie spirituelle. Si l'âme peut se rappeler à son gré celles qui lui ont été présentées, ce n'est pas au moyen d'une forme ou d'une image, gravée dans le sens corporel, ce sens étant incapable de recevoir les formes spirituelles. Elle s'en souvient d'une manière intellectuelle et spirituelle, ou par la forme qu'elle en a reçue, ou par l'effet qu'ont produit ces connaissances. C'est pourquoi je les place parmi celles qui émanent de la mémoire, bien qu'elles n'aient pas une relation directe avec l'imagination.

Quant à leur nature, et à la conduite de l'âme à leur égard pour arriver à l'union divine, nous avons assez développé ces deux points dans le chapitre XXIV du IIème livre, où nous avons traité de ces connaissances, au point de vue de leur rapport avec l'entendement. Le lecteur se souviendra que nous les avons divisées en deux classes : les connaissances des perfections incréées et les connaissances des créatures.

Afin de faire mieux connaître comment la mémoire doit se comporter dans l'usage de ces connaissances, pour atteindre le but de l'union, je répète ce que je viens d'expliquer, dans le chapitre précédent, au sujet des connaissances formelles. Celles qui regardent les créatures sont du même genre, et si elles produisent un bon effet, l'âme peut s'en souvenir avec fruit, en vue de réveiller

l'amour et l'intelligence des choses de Dieu. Si leur souvenir, au contraire, n'amène aucun bon résultat pour l'âme, jamais elle ne doit s'y arrêter sciemment.

Quant aux connaissances des choses incréées, je l'engage à se les remettre en mémoire le plus souvent possible ; ce sont des touches et des sentiments d'union, dont les biens inappréciables conduisent l'âme au terme heureux vers lequel nous l'acheminons. D'ailleurs il n'est pas besoin de formes, de figures ou d'images pour se rappeler ces touches et ces sentiments d'union, dont le propre est d'être insaisissables. L'âme retrouve les effets de lumière, d'amour, de délices et de renouvellement spirituel qu'ils ont opérés en elle, et qui renaissent, au moins en partie, à chaque ressouvenir.

CHAPITRE XIV.

Résumé général de la manière dont les âmes spirituelles doivent se comporter à l'égard de la mémoire.

Avant de terminer ce sujet de la mémoire, il est bon de donner ici au lecteur comme un exposé de la conduite générale qu'il doit tenir, afin de pouvoir s'unir à Dieu en ce qui concerne cette puissance. Nous lui en avons déjà suffisamment tracé la voie, néanmoins ce résumé lui facilitera encore l'intelligence de notre doctrine.

Tout d'abord il faut observer que notre seule prétention est d'unir la mémoire à Dieu par la vertu d'espérance. Or, on n'espère que l'objet dont on n'a pas la possession ; par conséquent, moins on possède, plus on a en soi de capacité et d'aptitude pour espérer l'objet de son désir; la perfection de l'espérance augmente donc d'autant. Au contraire, plus l'âme est en possession, moins elle est apte à espérer, et moins parfaite est son espérance. D'après cet argument, la mémoire se remplira de Dieu dans la proportion où elle se sera dégagée des formes ou des espèces. A la réserve cependant du souvenir de Dieu, ou de la sainte Humanité du Verbe, dont la contemplation est toujours un moyen efficace pour tendre au but, parce qu'il est le vrai chemin, le guide par excellence et l'auteur de tout bien. En dehors de Dieu et de son Christ, le vide est la meilleure disposition pour recevoir en soi la plénitude de l'Esprit d'amour.

Toutes les fois donc que s'offrent à l'âme des connaissances ou des impressions spéciales, elle ne doit pas s'y arrêter, mais si elle souhaite vivre dans une entière et pure espérance en Dieu, il faut qu'elle s'élève aussitôt, par un élan d'amour, au-dessus de ces images dans une abnégation absolue. Elle leur prêtera son attention, seulement autant que cette pensée lui sera nécessaire pour

comprendre et pour remplir ses obligations. Alors même il faut éviter d'y mêler un esprit de propriété, de peur quelles ne deviennent à l'âme un obstacle et une entrave. A cette condition, il ne lui sera pas nuisible d'occuper sa pensée du souvenir des choses qu'elle est obligée de savoir et de faire. Les sentences placées à la fin du chapitre XIII du premier livre pourront lui être utiles dans ce travail de dépouillement.

Remarquez, je vous prie, mon cher lecteur, que notre doctrine est fort éloignée de celle de certains hommes pervers, dont l'orgueil et l'envie sataniques auraient voulu soustraire aux regards des fidèles la vue et le pieux usage des images de Dieu et de ses Saints ; de manière à détourner ainsi les cœurs du culte qui leur est dû. Certes, nous ne prétendons pas comme ces Iconoclastes, abolir les images, et empêcher les âmes de les vénérer ; nous avons simplement à cœur de signaler la distance infinie qui existe entre elles et Dieu. Il faut que l'âme ne se fasse pas de la représentation un obstacle pour parvenir à la réalité : ce qui arriverait inévitablement si l'esprit se laissait captiver par ces objets, plus qu'il n'est utile.

Le moyen est nécessaire pour atteindre la fin, comme, par exemple, il est bon de se servir des images pour nous rappeler la pensée de Dieu et des Saints ; mais s'arrêter au moyen plus qu'il n'est nécessaire, c'est se créer un obstacle. A plus forte raison, doit-on se tenir en garde contre les images et les visions intérieures, d'où peuvent découler une foule de périls et d'illusions. Tel est l'enseignement que je me suis efforcé d'inculquer par ce traité. Quant au respect et à la vénération dus aux images offertes à nos regards par notre Mère la Sainte Église Catholique, leur souvenir, au lieu d'être pour l'âme une pierre d'achoppement, lui deviendra très profitable, s'il réveille l'amour de l'objet qu'il représente. S'en servir à cette fin, c'est favoriser l'union divine, jusqu'à ce qu'il plaise au Seigneur d'élever l'esprit

par les attraits de la grâce, de la représentation à la réalité, dans l'oubli de toute créature et de tout objet créé.

CHAPITRE XV.

pg 67 du fac-similé

De la nuit obscure de la volonté. — Entrée en matière. Preuves tirées, l'une d'un passage du Deutéronome, et l’a' [?] de David. — Divisions des affections de la volonté.

Il serait inutile d'avoir purifié l’ente[ndement (?)] par la foi, et là mémoire par l’espérance,[...(?)] que nous l'avons indiqué au chapitre VI du II livre, si l'on ne cherchait encore à rectifier la volonté pour l'enflammer des feux de la charité. Par la charité, en effet, les œuvres faites à la lumière de la foi sont vivantes, et acquièrent un grand prix ; sans cette vertu, elles n'ont aucune valeur. Saint Jacques ne dit-il pas : *Sans les œuvres de la charité, la foi est morte* (Fides sine operibus mortua est. S. Jac, II, 20.) ?

Or, quand il s'agit de traiter du dépouillement et de la nuit active de la volonté, pour arriver à l'établir dans cette vertu divine de la charité, je ne trouve aucune citation plus opportune que ce passage du Deutéronome : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces* (Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tuta fortitudine tua. Deut., VI, 5) . Ces paroles renferment tout ce que l'homme spirituel doit faire, et tout ce que j'ai à lui enseigner ici, pour l'amener sûrement au port de l'union dont la charité est le moyen. Ce commandement lui fait un devoir rigoureux d'employer toutes ses puissances, ses opérations, ses affections et ses tendances mêmes, au service du Seigneur; en sorte que toute la capacité et toute la force de l'âme soient appliquées à lui seul, suivant la pensée du Roi-Prophète : *Je conserverai ma force pour vous* (Fortitudinem meam ad te custodiam. Ps. LVIII, 10.). La force de l'âme réside dans ses facultés, dans ses passions et dans ses désirs, maintenus sous le gouvernement de la volonté. Donc, lorsque celle-ci les dirige vers Dieu, et les

éloigne de tout ce qui n'est pas lui, on peut dire avec justice qu'elle réserve sa force pour le Seigneur, car elle l'aime dans toute l'étendue de sa puissance.

Pour aider l'âme à atteindre cet heureux terme, nous allons traiter ici de la purification de la volonté et des affections déréglées, qui l'empêchent de consacrer toute sa force au souverain Bien. Les affections ou passions sont au nombre de quatre : la joie, l'espérance, la douleur et la crainte. Les rapporter à Dieu par un exercice raisonnable, c'est se réjouir purement de son honneur et de sa gloire, et ne mettre qu'en lui seul son espérance; c'est s'affliger de ce qui le blesse, et n'être frappé que de la crainte de lui déplaire. N'est-il pas évident qu'agir de la sorte, c'est faire converger toutes ses forces vers Dieu, tandis qu'au contraire plus on se complaît dans les choses créées, moins on concentre sa joie en Dieu ; plus on s'appuie sur un autre objet, moins on établit son espérance sur son Créateur ; et ainsi des autres passions.

Pour mettre plus en lumière cette doctrine, nous parlerons séparément, selon notre habitude, des quatre passions de l’âme et des appétits de la volonté. Tout le travail de la vie intérieure consiste précisément à purifier la volonté de ses affections et de ses appétits, et à diviniser ainsi cette volonté, grossière et tout humaine, par l'accord parfait qui existe entre elle et la sainte volonté de Dieu.

Les quatre passions exercent sur l'âme un empire d'autant plus grand, et lui livrent une guerre d'autant plus cruelle, que la volonté est moins fortement établie en Dieu, et plus dépendante des créatures. L'âme prend alors très souvent sa joie en des choses où il n'y a aucunement lieu de se réjouir, elle espère en ce qui ne lui procure aucun avantage ; elle s'afflige de ce dont elle devrait peut-être se féliciter, enfin elle craint sans aucun motif de frayeur.

Les passions désordonnées engendrent dans l'âme tous les vices et toutes les imperfections, tandis que, réglées et bien dirigées, elles peuvent produire toutes les vertus. Il est

bon d'observer que si l'une d'elles se plie au joug de la raison, toutes les autres se modèrent dans la même mesure, car ces quatre passions sont sœurs, et unies entre elles par des liens étroits. Là où l'une se porte actuellement, les autres tendent virtuellement ; réprimer l'une, c'est affaiblir les autres. Si la volonté, par exemple, se réjouit à la pensée d'un objet quelconque, aussitôt elle en espère la possession dans la même proportion, et la crainte ou la douleur de le perdre se fait sentir inévitablement. Renonce-t-elle à cette joie, soudain elle voit disparaître la douleur et la crainte, et s'évanouir l'espérance.

Les quatre passions de l'âme peuvent être symbolisées par la figure des quatre animaux, qu'Ézéchiel vit réunis en un seul corps : *Ils avaient chacun quatre faces et quatre ailes. Les ailes de l'un étaient jointes aux ailes de l'autre. Ils ne retournaient point en arrière lorsqu'ils marchaient, et chacun d'eux allait devant soi* (Et facies et pennas per quatuor partes habebant. Junctæque erant pennæ eorum alterius ad alterum, non revertebuntur cum iucederent : sed unumquodque ante faciera suam gradiebatur. Ezech., I, 8, 9.). De même que les ailes des animaux mystérieux étaient étroitement liées ensemble, ainsi ces passions sont inséparables; en sorte que si l'une tourne sa face, c'est-à-dire son activité, vers un objet, les autres s'y dirigent aussi, et si l'une s'élève ou s'abaisse, les autres suivent la même direction. Donc, là ou se porte actuellement l'espérance, la joie, la crainte et la douleur y tendent virtuellement, et il en est ainsi de chacune des autres passions.

Sachez, ô âmes spirituelles, que si vous donnez cours à un de vos appétits déréglés, toutes vos puissances se dirigeront vers le même but et deviendront esclaves de ce tyran. A leur tour, les trois autres passions puiseront une recrudescence de vie dans le développement de la première, pour opprimer l'âme et l'empêcher de s'élever au repos de la contemplation, et aux douceurs de l'union. Voilà pourquoi le poète Boëce s'écrie : « Si vous voulez avoir une

connaissance bien nette de la vérité, éloignez de vous la joie, l'espérance, la crainte et la douleur ; aussi longtemps que ces passions régneront en vous, elles ne laisseront pas l'âme jouir de la tranquillité et de la paix, que requiert la sagesse naturelle ou surnaturelle. » (Boët., de Consol. philosoph. Lib. primus. Migne, Patr. Lat. [Patrologia Latina], tom. LXIII, p. 656.

CHAPITRE XVI.

De la première affection de la volonté. — De la nature de la joie et de la distinction des objets dans lesquels la volonté se réjouit.

La première des passions de l'âme et des affections de la volonté, c'est la joie. Dans le sens que nous lui donnons ici, c'est une certaine satisfaction produite dans la volonté, jointe à l'estime d'un objet qui lui paraît avantageux. La volonté, en effet, ne se réjouit jamais, si ce n'est des choses qu'elle apprécie, ou qui lui procurent du plaisir. Je parle ici d'une joie active, c'est-à-dire le celle que l'âme éprouve librement, avec une connaissance claire et distincte de l'objet qui en est la cause. Il existe aussi une joie passive, où la volonté jouit sans comprendre explicitement la raison de sa jouissance, et à laquelle il n'est pas en son pouvoir de se livrer ou de se refuser. Nous parlerons plus tard de celle-ci ; pour le moment nous nous entretiendrons de la joie active et volontaire, qui a pour objet les choses claires et spéciales.

Six sortes de biens peuvent causer de la joie : les biens temporels, les biens naturels, les biens sensuels, les biens moraux, les biens surnaturels, enfin les biens spirituels. Étudions-les par ordre, en nous efforçant de régler la volonté à leur égard d'après la droite raison, afin que, libre de toute entrave, l'âme puisse mettre en Dieu seul l'expansion de sa joie.

Il est bon de donner à cette doctrine un fondement, qui est comme le bâton de voyage sur lequel nous devrons toujours nous appuyer, et aussi le flambeau qui devra éclairer ces enseignements, et nous diriger vers Dieu, au milieu des jouissances que nous offrent ces différents biens. Voici ce principe: la volonté doit placer sa joie uniquement en ce qui regarde l'honneur et la gloire du Seigneur, et le

plus grand honneur que nous puissions lui rendre, c'est de le servir d'une manière conforme à la perfection évangélique. Hors de là, tout le reste n'est d'aucun profit à l'homme spirituel et n'a aucune valeur.

CHAPITRE XVII.

Les biens temporels, première source de la joie. — Direction qu'il faut donner à cette joie.

Parmi les causes de la joie, nous avons placé au premier rang les biens temporels. On entend par là : les richesses, les possessions, les charges et autres avantages extérieurs ; comme aussi les alliances, les parents, les enfants, etc. Toutes ces choses peuvent procurer des jouissances à la volonté ; mais combien vaine et frivole est la satisfaction puisée dans ces biens temporels, et dans d'autres semblables, comme les titres honorifiques et les dignités, objets habituels de l'ambition humaine !

Ah ! si l'homme spirituel devenait le serviteur de Dieu en proportion de ses richesses, il aurait lieu en effet de s'en réjouir. Loin de là, elles sont trop souvent pour lui une occasion d'offenser la divine Majesté, selon l'enseignement du Sage : *Mon fils... si vous êtes riche, vous ne serez pas exempt de fautes* (Fili...si dives fueris, non cris immunis a delicto. Eccl., XI, 10.). A la vérité, les biens temporels en eux-mêmes ne portent pas nécessairement au péché; cependant la fragilité humaine est si grande que le cœur s'y attache, et ainsi se détourne de Dieu. Voilà ce qui constitue le péché ; c'est pourquoi le Sage dit au riche : vous ne serez pas à l'abri de toutes fautes. C'est pour le même motif que, dans son Évangile, Notre-Seigneur Jésus-Christ appelle les richesses des épines (Quod autem in spinas cecidit : hi sunt, qui audierunt, et a sollicitulinibus, et divitiis, et voluptatibus vitæ, euntes, suffocantur, et non referunt fructum. S. Luc, VIII, 14 ... S. Matth., XIII, 22.), afin de faire comprendre que celui-là ne laissera pas de recevoir la blessure du péché, qui usera de ses trésors avec esprit de propriété. Ecoutez encore le divin Maître, en saint Matthieu, nous en inspirer une crainte salutaire : *Je vous dis en vérité*

qu'un riche, c'est-à-dire, celui qui trouve son plaisir au sein des richesses, entrera difficilement dans le royaume des cieux (Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum. S. Matth., XIX, 23.). Puisque les biens de ce monde sont une source de dangers, n'est-il pas évident que l'homme ne doit pas se réjouir de leur possession ? David nous exhorte aussi à les fuir par ce sage conseil : S*i vous avez beaucoup de richesses, gardez-vous d'y attacher votre cœur* (Divitiæ si affluant, nolite cor apponere. Ps. LXI, 11.).

Je ne citerai point d'autres autorités à l'appui d'une vérité si manifeste. Il me serait d'ailleurs impossible d'énumérer tous les maux attribués aux richesses par Salomon dans l'Ecclésiaste ; ce roi si opulent et si grand par sa sagesse en connaissait la véritable valeur. *J'ai vu tout ce qui se passe sous le soleil., s'écrie-t-il, ce n est qu'universelle vanité, affliction d'esprit et vaine sollicitude* (Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus... et cassa sollicitudo mentis. Eccl., II, 14, et II, 26.). *Celui qui aime les richesses n'en recueillera point de fruit* (Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis. Ibid., V, 9.). Et plus loin : *Les richesses conservées avec soin, font le malheur de celui qui les possède* (Divitiæ conservatæ in malum domini sui. Ibid., V, 12.). L'Evangéliste saint Luc rapporte la parabole de cet homme qui, se réjouissant d'avoir amassé une abondante moisson pour plusieurs années, entendit une voix du ciel lui dire : *Insensé, on va te redemander ton âme cette nuit même; et pour qui sera tout ce que tu as amassé* (Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te ; quæ autem parasti cujus erunt ? S. Luc, XII, 20.) ? David avait dit avant lui : *Ne craignez point envoyant un homme* d*evenu riche, car lorsqu'il sera mort il n'emportera point tous ces biens, et ce qui fait sa gloire ne descendra point avec lui dans la tombe* (Ne timueris, eum dives factus fuerit homo... quoniam cum interierit, non sumet onmia, neque descendet cum eo gloria ejus. Ps. XLVIII, 17, 18.). Le Prophète royal nous enseigne par ces paroles que le riche est plus digne de compassion que d'envie.

L'homme spirituel devra en conclure qu'il ne faut pas se réjouir de ses biens, ni de ceux de son frère. Si parfois on peut se féliciter d'en posséder quelques-uns, c'est lorsqu'ils sont employés au service de Dieu ; tel est l'unique profit qu'on en puisse recueillir. La même application peut être faite aux autres biens temporels: titres, positions, emplois, etc. ; c'est vanité que de placer son bonheur dans toutes ces choses, si elles ne nous animent à aimer le Seigneur davantage, et à marcher avec plus de fidélité dans le chemin qui conduit à la vie éternelle. Or, comme personne ne peut être assuré que ces biens le rendent en réalité plus agréable aux yeux de Dieu, il serait frivole de se réjouir avec confiance de leur possession; félicitons-nous donc uniquement de ce qui favorise le service de notre Dieu. Toute autre joie ne saurait être raisonnable en présence de cette maxime : *Que servirait-il à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme* (Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ? S. Matth., XVI, 26.) ?

Il importe peu d'avoir un grand nombre d'enfants comblés de dons, de grâces naturelles et des biens de la fortune, l'important est qu'ils soient de fidèles serviteurs du souverain Maître. Absalon, fils de David, avait en partage la beauté, la richesse et une illustre naissance ; à quoi lui servirent ces avantages, dès lors qu'il ne les rapporta pas à Dieu ? C'est encore vanité déraisonnable que de désirer des enfants avec ardeur, comme le font certaines personnes, sans savoir s'ils seront bons et dévoués à la cause de Dieu. Le contentement qu'ils en espèrent ne se changera-t-il pas bientôt peut-être en douleur, le repos et la consolation qu'ils en attendent, en travaux et en désolations, l'honneur en déshonneur, enfin ne deviendront-ils pas pour eux une occasion d'offenser Dieu, comme il arrive à un trop grand nombre ? A ces parents insensés, il faut appliquer la parole du Christ : *Vous parcourez la mer et la terre pour enrichir vos enfants et en faire des fils de perdition, et après qu'ils le*

sont devenus, vous les rendez dignes de l'enfer deux fois plus que vous (Circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum : et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos. s. Matth., XXIII, 15.).

Quand même toutes choses souriraient à l'homme et lui seraient propices, au point qu'il n'aurait, comme on le dit vulgairement, qu'à ouvrir la bouche pour être comblé de biens, il devrait trembler plutôt que de se réjouir, parce qu'il y a là une occasion plus périlleuse d'oublier Dieu et de l'offenser. Au milieu des splendeurs de sa royale cour, Salomon se tenait sur ses gardes, et s'écriait dans l'Ecclésiaste : *J'ai condamné les ris de folie et j'ai dit à la joie : pourquoi vous trompez-vous si vainement* (Risum reputavi errorem, et gaudio dixi : quid frustra deciperis ? Eccl., II, 2.) ? C'est-à-dire : au sein de la prospérité, j'ai regardé comme une vanité frivole et illusoire de m'y complaire. Sans doute, c'est une erreur grossière et une grande folie à l'homme de se livrer à la joie, lorsque tout lui réussit à souhait, d'autant qu'il n'a pas la certitude de retirer de cette prospérité des avantages pour l'éternité. *Le cœur des sages est là où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés, là où est la joie* (Cor sapientium ubi tristitia est, et cor stultorum ubi lætitia. Eccli, VII, 5.), ajoute Salomon. La vaine jouissance aveugle le cœur, et ne lui permet pas de considérer et d'apprécier les choses justement ; au contraire, la tristesse fait ouvrir les yeux pour examiner le danger ou le profit qui s'y trouve. *La colère*, dit encore le Sage, *vaut mieux que le ris. Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin, car dans celle-là on est averti de la fin de tous les hommes* (Melior est ira risu. Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii ; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum. Ibid., VII, 4, 3.).

C'est une égale vanité aux époux de se réjouir de leur état, sans savoir d'une manière certaine si leur union est pour eux un moyen de mieux s'acquitter de leurs devoirs de chrétiens. Loin de là, ils doivent être pleins de confusion, en méditant le passage où saint Paul avoue que le mariage

partage leur affection et les empêche de donner leur cœur entièrement à Dieu : *Si vous êtes affranchis des liens du mariage, gardez-vous de chercher à les contracter* (Solutus es ab uxore ? noli quærere uxorem. I ad Cor. VII, 27.). Si toutefois vous êtes engagés dans ces liens, l'Apôtre vous souhaite une liberté de cœur aussi grande que si cette alliance n'existait pas.

Il nous indique encore la conduite à tenir, à l'égard de tous les autres biens temporels, par ces belles paroles : *Voici donc, mes Frères, ce que je vous dis : le temps est court, ainsi donc que ceux mêmes qui ont des femmes soient comme n'en ayant point ; ceux qui pleurent, comme ne pleurant point ; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant point ; et ceux qui achètent, comme ne possédant point ; enfin ceux qui usent de ce monde, comme n'en usant point* (Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est : reliquum est, ut et qui habent uxores, tanquam non habentes sint : et qui fleut, tanquam non fientes et qui gaudent, tanquam non gaudentes : et qui emunt, tanquam non possidentes : et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur. I ad Cor., VII, 30, 31). Cet avis résume et confirme notre doctrine, à savoir : que c'est une vanité de diriger sa joie sur tout objet qui est en dehors du service de Dieu, et que l'âme n'en peut retirer aucun avantage. La joie qui n'est pas selon Dieu, n'amène point de bons résultats.

CHAPITRE XVIII.

Dommages causés à l'âme par la joie puisée dans les biens temporels.

Si nous devions énumérer ici tous les maux qui assiègent l'âme, quand elle porte l’affection de sa volonté sur les biens temporels, nous n'aurions pas assez d'encre, de papier ni de temps. De même qu'une simple étincelle peut allumer un vaste incendie, ainsi d'une très petite cause peuvent résulter quelquefois de très grands inconvénients, et la perte de biens considérables. Le principe de ces dommages est notre séparation d'avec Dieu ; résultat trop funeste de cette joie qui exerce son action privative sur l'âme. Si, en effet, l'âme s'approche de Dieu par l'affection de la volonté, elle puise à la source de tous les biens : et si elle s'éloigne de son Créateur par l'affection des créatures, elle donne prise à tous les maux. En proportion de la joie et de l'amour qui l'unissent à la créature, elle se sépare de Dieu, et selon que cet éloignement est plus ou moins grand, elle peut supputer l'étendue ou l'intensité de ses pertes ; le plus souvent même, elle les constatera l'une et l'autre à la fois.

Ce premier dommage donne naissance à d'autres, tant privatifs que positifs, et renferme quatre degrés plus funestes les uns que les autres. Quand l'âme les a parcourus, elle se voit en butte à tous les maux et à toutes les adversités qu'on peut énumérer en ce genre. Moïse signale parfaitement ces divers degrés au livre du Deutéronome : *Ce peuple si aimé de Dieu s'est engraissé, et s’est révolté contre lui : dans son engraissement, son embonpoint, son exubérance, il a abandonné Dieu son Créateur, il s’est éloigné du Dieu son Sauveur* (Incrassattus est dilectus et recalcitravit : incrassatus, impiguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo. Deut., XXXII, 15.). L'âme, autrefois la bien-aimée de Dieu, s'engraisse quand elle se

plonge dans les jouissances des créatures ; elle franchit ainsi le premier degré, c'est-à-dire elle retourne en arrière, par une sorte d'indolence de l'esprit à l'égard de Dieu. Cette tiédeur l'aveugle à l'endroit des biens spirituels, de même que le nuage obscurcit l'air et entrave les rayons du soleil. Lorsque ‘homme spirituel met son plaisir dans quelque objet créé, et donne un libre cours à ses appétits pour se repaître des futilités du monde, il perd la droiture de son jugement et la pureté de son intelligence. L'Esprit-Saint nous l'enseigne au livre de la Sagesse : *L'enchantement des bagatelles obscurcit le bien, et les passions volages de la concupiscence corrompent l’esprit simple et innocent* (Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia. Sap., [Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] IV, 12.). L'Esprit sanctificateur nous révèle par là que l'âme, n'eût-elle conçu aucune mauvaise intention, la seule convoitise et la jouissance des créatures suffiraient à la maintenir dans ce premier degré, où l'esprit est comme engourdi et le jugement aveuglé, pour ce qui concerne l'intelligence de la vérité et l'appréciation de chaque chose selon sa valeur réelle. La rectitude du jugement ne saurait mettre l'âme à l'abri de ce danger, si elle satisfait sa concupiscence dans la jouissance des biens temporels. Dieu dit à Moïse dans un sens analogue : *Vous ne recevrez aucun don, parce qu'ils aveuglent les sages eux-mêmes* (Nec accipies munera, quæ etiam excæcant prudentes. Exod. XXIII. 8.). Cet avertissement s'adressait particulièrement aux juges, dont la sûreté d'appréciation aurait pu être troublée par la convoitise des présents. Aussi Dieu commanda-t-il au législateur d'Israël d'établir juges ceux qui avaient l'avarice en abomination : *Choisissez d'entre tout le peuple des hommes... ennemis de l'avarice... et qui soient occupés à rendre la justice au peuple en tout temps* (Provide autem de omni plebe viros... qui oderint avaritiam... qui judicent populum omni tempore. Exod., XVIII, 21, 22.). Non seulement le Seigneur prohibe ces désirs du lucre, mais il veut qu'on s'en éloigne avec horreur.

En effet, pour se défendre parfaitement contre la passion de l'amour, il faut en venir à concevoir même de la répulsion pour l'objet aimé ; car ce sont seulement les contraires qui s'excluent l'un l'autre. Pourquoi le prophète Samuel fut-il toujours un juge droit et équitable ? c'est qu'il ne consentit jamais à recevoir aucun présent, comme il l'assure lui-même au 1er livre des Rois (Si de manu cujusquam munus accepi. I Reg., XII, 3.).

Le second degré du dommage privatif dérive du premier ; il est signalé par le texte déjà cité : *dans son engraissement, son embonpoint, son exubérance.* Ainsi ce second degré est une dilatation de la volonté, une jouissance plus libre au sujet des biens temporels. On n'a plus ni remords, ni peine, ni scrupule de poursuivre les biens créés, et de s'y attacher avec complaisance. Pour n'avoir pas su réprimer dès le début la joie désordonnée, l'âme s'est engraissée dans cette passion, et l'embonpoint qu'elle a trouvé au milieu de ses convoitises et de ses désirs, a dilaté sa volonté et l'a répandue sur les créatures. Il en résulte de grands inconvénients ; arrivée à cet état, l'affection de l'âme se détourne des choses de Dieu, son attrait, captivé par un autre objet, ne se complaît plus dans les saints exercices de la vertu ; alors elle se jette dans les plaisirs frivoles et poursuit mille bagatelles. Au point culminant de ce second degré, l'âme abandonne tout à fait ses pratiques de piété accoutumées, les désirs et les tendances de son esprit se portant vers les vanités du siècle. Comme au premier degré, non seulement son jugement et son intellect se ferment à la connaissance de la vérité et de la justice, mais encore l'âme devient lâche et tiède à la recherche du bien ; elle l'est surtout lorsqu'il s'agit de le mettre en pratique.

Les paroles suivantes d'Isaïe l'attestent : *Ils aiment tous les dons, ils ne cherchent que le gain et l'intérêt. Ils ne font point justice à l'orphelin, et la cause de la veuve n a point d'accès auprès d'eux* (Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones : pupillo non judicant : et causa viduæ non ingreditur ad illos. Is., I, 23.).

Comment de tels actes ne seraient-ils pas entachés de fautes, particulièrement si le devoir de leur charge les oblige à rendre la justice ? Ici, l'âme n'est plus exempte de malignité comme dans le premier degré ; elle s'éloigne de la justice et de la vertu, parce que sa volonté se porte de plus en plus vers l'affection des créatures. Le cachet distinctif des âmes arrivées à ce second degré est une tiédeur et une négligence effrayantes dans les choses spirituelles ; on les accomplit plutôt par manière d'acquit, par contrainte ou par habitude, que par un motif d'amour.

Le troisième degré du dommage privatif infligé à l'âme, est une indifférence absolue, un abandon complet de Dieu et de sa loi, afin de ne pas se priver de la moindre satisfaction mondaine ; alors les convoitises de l'âme la précipitent dans l'abîme du péché mortel. Ce troisième degré est ainsi décrit dans le texte précédent : *Il a abandonné Dieu son Créateur*. Ceux-là ont le malheur de s'y trouver engagés, qui ont laissé leurs facultés se porter sur les jouissances, sur les biens et sur les affaires du monde, jusqu'au mépris de la loi divine et de son observation. Ils sont plongés dans la torpeur, par rapport aux intérêts de leur salut, toute leur activité et toutes leurs aptitudes se tournent vers les intérêts du temps.

Aussi le Christ les appelle-t-il dans l'Evangile les enfants de ce siècle, et il dit d'eux : *Les enfants du siècle sont plus sages dans la conduite de leurs affaires que ne sont les enfants de lumière* (Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. S. Luc, XVI, 8.). Ils font tout pour le monde et rien pour Dieu ; ce sont à proprement parler des avares, dont la passion se répand sur les biens de la terre avec tant d avidité, qu'ils sont insatiables de jouissances. Bien plus, leur faim et leur soif augmentent, à mesure qu'ils s'éloignent de l’unique source capable de les désaltérer ; or cette source, c'est Dieu. Le Seigneur leur adresse ce reproche par la bouche de Jérémie : *Ils m’ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive, et ils se sont creusé des citernes*

entr’ouvertes, des citernes, qui ne peuvent retenir l’eau (Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas quæ continere non valent aquas, Jer., II, 13.). Loin d'apaiser la soif du coeur, les objets créés ne font que l'augmenter, et entraînent l'âme dans une multitude de péchés à l'occasion des biens temporels. Selon l'expression de David : *Ils se sont abandonnés à toutes les passions de leur cœur* (Transierunt in affectum cordis. Ps. LXXII, 7.).

Le quatrième degré du dommage privatif est exprimé par les derniers mots de la citation que nous avons faite : *Il s est éloigné de Dieu son Sauveur*. Ce degré est une conséquence du troisième. Quand l'homme, épris d'affection pour les biens temporels, ne conforme plus sa vie aux prescriptions de la loi divine, il s'éloigne de son Seigneur sous le triple rapport de la mémoire, de l’entendement et de la volonté. Il renie le Seigneur pour son souverain Maître, et se fait un Dieu de l'argent et des biens temporels, comme l'affirme saint Paul : *L'avarice est une idolâtrie* (Et avaritiam quæ est siniulacrorum servitus. Colos. III, 5.). Ce quatrième degré conduit l’homme jusqu'à l'oubli de Dieu, et le cœur qui devait exclusivement concentrer en lui son amour, s'attache à un vil métal comme s'il n'avait pas d'autre divinité.

Ainsi font ceux qui n'hésitent pas à employer les choses divines et surnaturelles au service des intérêts du temps, tandis qu'ils devraient faire le contraire en les consacrant à Dieu, ainsi que l'exige la droite raison. Tels furent l’impie Balaam qui vendit le don de prophétie dont Dieu l'avait favorisé (Et majores natu Madian, habentes divinationis pretium in manibus. Num., XXII, 7.), et Simon le magicien qui prétendait acheter à prix d'argent le pouvoir surnaturel (Cum vidisset autem Simon, quia per impositionem manus apostolorum daretur Spiritus Sanctus, obtulit eis pecuniam, dicens : Date et mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manus accipiat Spiritum Sanctum. Act., VIII, 18, 19.). Tous deux prouvaient par cette conduite inique qu'ils estimaient l'argent au-dessus de la grâce, et qu'ils espéraient trouver

quelqu'un capable d'apprécier assez ce vil métal, pour vendre les dons de Dieu en échange.

Aujourd'hui, hélas ! bon nombre de personnes parviennent à ce degré de diverses manières ; leur raison est obscurcie par la convoitise des biens d'ici-bas, même au milieu de leurs exercices spirituels ; le mobile de leurs actions est à coup sûr l'argent et non pas la volonté du Seigneur. Les malheureux ! ils donnent la première place à l'or, et ne se soucient pas des divines récompenses ! Sous une foule de rapports, ils font du métal leur fin principale, leur divinité, et l'estiment supérieur à leur fin suprême, qui est Dieu. On peut encore ranger dans cette catégorie tous ces misérables, passionnés pour les biens d'un jour, auxquels ils n'hésitent pas à sacrifier même leur propre vie ; lorsque leur idole vient à leur manquer, le désespoir s'empare d'eux, et ils finissent tristement leur existence. Ils montrent ainsi quelle terrible récompense on doit attendre d’un tel dieu ; rien autre que le désespoir et la mort. Et ceux qu'il ne persécute pas jusqu'à cette funeste extrémité, il les fait languir au milieu des sollicitudes et d'une foule de misères, qui ne laissent jamais pénétrer l'allégresse dans leur cœur, et les empêchent de jouir d'aucun repos. Toujours forcés de lui payer le douloureux tribut de leur affection, et de se fatiguer à son service, ils accumulent des richesses, qui finalement les conduisent à la juste perdition que le Sage leur a prédite en disant : *Les richesses conservées avec soin font le malheur de celui qui les possède* (Divitiæ conservatæ in rmalumi domini sui. Eccl., V, 12.). C'est à ce quatrième degré qu'appartiennent ceux dont saint Paul parle aux Romains : *Dieu les a livrés à un sens dépravé* (Trudidit illos Deus in reprobum sensum. Rom., I, 28.).

Tels sont les désastres que la passion de la joie inflige à l'homme, quand il attache son cœur aux richesses, comme à sa fin dernière. Mais alors même qu'il ne descend pas jusqu'au fond de cet abîme, il ne laisse pas cependant d'être digne d'une grande pitié, car, ainsi que nous l'avons dit,

cette passion a toujours le triste résultat de le faire retourner considérablement en arrière dans les voies spirituelles. David dit en ce sens : *Ne craignez pas en voyant un homme devenu riche et sa maison comblée de gloire, c'est-à-dire, ne lui portez point envie, en pensant qu'il est plus avantagé que vous, car lorsqu'il sera mort, il n'emportera point tous ses biens, et sa gloire ne descendra point avec lui dans la tombe* (Ne timueris cum dives factus fuerit homo : et cum multiplicata fuerit gloria domus ejus. Quoniam cum interierit, non sumet omnia ; neque descendet cum eo gloria ejus. Ps. XLVIII, 17, 18.).

CHAPITRE XIX.

Des avantages que l'âme se procure par le renoncement aux joies puisées dans les choses temporelles.

L'homme spirituel doit exercer une surveillance attentive sur son cœur, afin qu'il ne mette pas sa joie dans les biens passagers, de peur de voir une attache, légère au début, grandir peu à peu, et atteindre les plus désastreuses proportions. Il ne faut pas se fier à la modération d'une attache, ni se rassurer en disant : ce lien est faible, et j'ai l'intention de le rompre plus tard. Si dès le début, alors qu'il est encore si frêle, vous n'avez pas le courage de le rompre, comment présumez-vous pouvoir l'arracher quand il aura jeté de fortes racines ? Au reste, Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit dans l'Évangile : *Celui qui est fidèle dans les moindres choses le sera aussi dans les grandes* (Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est. S. Luc, XVI. 10.) ? et celui qui évite les petites fautes n'en fera pas de considérables. D'une attache même légère résulte, notez-le bien, de graves inconvénients ; par elle l'enceinte et la forteresse du cœur sont forcées, et, comme dit le proverbe : une œuvre commencée est à moitié achevée.

David nous fait cette exhortation : *Si vous avez beaucoup de richesses, gardez-vous d'y attacher votre cœur* (Divitiæ si affluant, nolite cor apponere. Ps. LXI 11.). En effet, si l'homme ne dégageait pas son cœur de toutes les jouissances créées, par un pur motif d'amour de Dieu, et afin de mieux accomplir les préceptes de la perfection chrétienne, il devrait encore le faire pour les seuls avantages temporels qu'il en recueille. Ainsi il se délivre d'abord des maux désastreux dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, et de plus, par ce dépouillement, il acquiert la vertu de libéralité. Or cette qualité, qui forme un des

principaux attributs de Dieu, est tout à fait incompatible avec la convoitise. Une grande liberté d'esprit, un jugement très éclairé, le repos, la tranquillité et une douce confiance en Dieu, sont encore les fruits précieux de cette abnégation absolue ; la volonté inclinée alors vers celle du Seigneur lui rend un véritable culte d'adoration.

Se détacher des créatures, c'est trouver en elles plus de jouissances et de satisfactions que si on y attachait son cœur, avec un sentiment de propriété. Une pareille sollicitude est une lourde chaîne qui tient l'esprit captif, et ne permet pas à l'âme de prendre librement son essor. Au double point de vue naturel et surnaturel, l'homme se forme par le renoncement une connaissance plus précise de la vérité des choses et de leur valeur intrinsèque. Voilà pourquoi il en jouit bien davantage que l'homme engagé dans la satisfaction d'ici-bas; celui-ci les apprécie selon leur apparence trompeuse, et celui-là selon la vérité ; l'un les envisage de leur meilleur côté et en considère le fond et la substance, l'autre les juge d'après ce qu'elles ont de moindre et d'inférieur, selon leur côté accessoire et accidentel. On le sait, les sens ne peuvent pénétrer au delà de l'apparence, mais l'esprit, purifié du nuage des formes accidentelles, perce jusqu'à la vérité, car c'est là son objet. Aussi la passion de la joie répand-elle comme des ombres sur le jugement, parce qu'il ne peut exister de jouissance volontaire dans les créatures, sans un acte de propriété volontaire aussi. Au contraire, la privation des vaines jouissances dégage l'âme, et rend au jugement toute sa lucidité, ainsi que l'air redevient pur et transparent, quand les vapeurs qui l'obscurcissaient se sont dissipées.

Donc l'abnégation jouit de tout, comme si elle possédait tout; mais la propriété, par cela même qu'elle se porte sur un objet particulier, se prive de la satisfaction générale de tous les autres. Dans le premier cas, le cœur ayant brisé tous les liens des créatures, les possède toutes dans une merveilleuse liberté, au dire de saint Paul (Tanquam nihil

habentes, et omnia possidentes . II ad Cor., VI, 10.). Dans le second cas, la volonté attachée à un objet créé n'en possède réellement aucun ; de plus, elle est possédée par eux et endure les souffrances d'un rude esclavage. Les peines et les angoisses de cette âme croissent en raison directe des jouissances qu'elle cherche parmi les créatures.

Celui qui possède la science du renoncement, est à l'abri des sollicitudes à l'heure de la prière, ou en dehors de ce saint exercice ; sans perte de temps il recueille avec une extrême facilité d'abondantes richesses spirituelles. Celui qui ignore cette science sublime, s'épuise en vains efforts pour échapper au filet où il est retenu captif, et malgré tous ses soins, à peine peut-il détourner un instant sa pensée du triste objet, de son affection. Si l'homme spirituel s'aperçoit que la passion de la joie s'émeut en lui, il doit réprimer aussitôt ce premier mouvement, et se souvenir de la doctrine résumée dans ce principe: il n'est rien dont on puisse se réjouir, si ce n'est de ce qui peut contribuer au service, à l'honneur el à la gloire de Dieu. Il faut subordonner toutes choses à ce seul but, sans mendier auprès des créatures les joies et les consolations de nature à satisfaire la vanité.

Un autre avantage très considérable qui résulte du dégagement des biens temporels, consiste à garder le cœur pur et libre pour Dieu seul, disposition essentielle et absolue pour attirer les faveurs célestes. Ces grâces sont inappréciables, même sous le rapport temporel, puisque pour un plaisir sacrifié à l'amour du Seigneur, et au parfait accomplissement de la loi évangélique, sa Majesté divine promet le centuple dès cette vie, comme il le dit lui-même dans son Évangile (Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres. ... propter nomen meum, ccntuplum accipiet et vitam æteruam possidebit, S. Matth., XIX, 29.). D'ailleurs, en dehors même de cette pensée, le chrétien, et toute âme adonnée à la spiritualité, devrait encore s'efforcer d'éteindre dans son cœur le besoin de jouir des créatures uniquement en vue du déplaisir qu'il cause à Dieu.

Rappelons-nous la parabole du riche, qui se glorifiait d'avoir accumulé des biens pour de longues années, et qui mérita d'entendre le Seigneur lui adresser dans son courroux cette terrible menace : *Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme* (Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te. S. Luc, XII, 20.). Ce texte est bien capable de nous faire trembler, toutes les fois que nous flattons notre cœur d'une joie vaine. Craignons d'attirer sur nous les regards indignés de Dieu, et de nous préparer une épreuve et un châtiment proportionnés à notre prévarication, et dont l'amertume surpassera de beaucoup peut-être la jouissance elle-même.

Saint Jean dit dans l'Apocalypse en parlant de Babylone : *Multipliez ses tourments et ses douleurs, à proportion de son orgueil et des délices où elle s'est plongée* (Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Apoc., XVIII, 7). Toutefois cela ne veut pas dire que la peine n'excède pas la joie, car pour des plaisirs passagers, on subit des tourments immenses et éternels. Il est irrécusable qu'aucune faute ne restera sans recevoir son châtiment particulier ; celui qui demandera compte d'une parole inutile, ne laissera pas impuni un plaisir frivole.

CHAPITRE XX.

pg. 101 du fac-similé manquante

Combien il est vain de placer la joie de sa volonté dans les biens naturels. — Comment on doit se servir d'eux pour s'élever jusqu'à Dieu.

Les biens naturels sont au physique : la beauté, la grâce, la distinction des manières, la complexion et toutes les autres qualités du corps; au moral : le bon jugement, la discrétion et les autres dons qui appartiennent à la raison. Si l'homme se glorifie des qualités qu'il découvre en lui ou en ses proches, sans songer à en remercier Dieu, qui distribue ses grâces uniquement en vue de se faire mieux connaître, et davantage aimer, c'est une vanité et une illusion, comme le dit Salomon: La grâce est trompeuse et la beauté est vaine: la femme qui craint le Seigneur est celle qui sera louée. D'où il suit qu'il faut se tenir en garde contre tous les avantages naturels qui peuvent, avec une effrayante facilité, nous détourner de l'amour divin, et nous entraîner dans l'orgueil. Le Sage affirme que la grâce corporelle est mensongère ; elle trompe l'homme par des charmes séducteurs, en lui inspirant une frivole complaisance en lui-même ou en celui qui en est doué. L'auteur sacré ajoute que la beauté est vaine, et que, attirant l'homme vers un objet défendu, elle l'amène à faire de fréquentes chutes. L'estime de ces biens naturels doit donc se baser uniquement sur l'utilité particulière ou générale qui peut en revenir pour la gloire de Dieu.

O âmes spirituelles, ne vous départez pas d'une prudente réserve à l'égard des dons de la nature, de peur qu'ils ne vous portent à offenser Dieu par une futile présomption. Craignez que votre vaine ostentation ne devienne pour autrui un écueil, capable de détourner son cœur, ne fût-ce qu'un instant, de l'amour de Dieu. Ces agréments ont des charmes si attrayants et si provocateurs pour ceux qui les possèdent, comme pour ceux dont ils attirent les regards, qu'à peine se rencontre-t-il une âme assez forte pour échapper à leurs filets. Aussi a-t-on vu bon nombre de personnes avancées dans la vertu, demander à Dieu par de ferventes prières de perdre les dons naturels qui leur étaient

départis, afin de ne pas éveiller en elles, ou dans les autres, une complaisance et une affection frivoles.

Vous tous qui voulez faire de rapides progrès dans la perfection, purifiez votre volonté, et rendez-la aveugle par rapport aux vaines jouissances. Souvenez-vous que la beauté et les autres qualités extérieures ne sont que de la boue ; elles tirent leur origine de la terre et y retournent; c'est encore une fumée et une vapeur légère qui se dissipe dans les airs. Vous devez les estimer telles, pour éviter les embûches de la vanité ; élevez votre cœur vers Dieu, et réjouissez vous de ce qu'il possède éminemment en lui-même l'ensemble de toutes les beautés et de toutes les grâces, à un degré infiniment supérieur aux perfections des créatures. *Ils périront*, s'écrie le royal Prophète, *mais vous subsistez toujours ; ils vieilliront tous comme un vêtement* (Ipsi peribunt, tu autem permancs : et omnes sieut vestimentum veterascent. Ps. CI, 27.). Si vous ne vous efforcez pas de surnaturaliser votre joie, elle sera toujours illusoire. C'est d'une joie semblable que Salomon disait : *Pourquoi vous trompez-vous si vainement* (Et gaudio dixi : quid frustra deciperis ? Eccl., II, 2.) ? Ce qui arrive quand le cœur se laisse captiver par le charme des créatures.

CHAPITRE XXI.

Dommages qu'éprouve l'âme lorsqu'elle place la joie de sa volonté dans les biens naturels.

Dans l'énumération faite ici des inconvénients et des avantages qu'occasionnent les diverses espèces de joies, il y en a un grand nombre qui sont communs à toutes. Cependant, comme ils dérivent directement du renoncement à cette joie ou de son acceptation, je rapporte à chaque division certains inconvénients ou certains avantages, qui se rencontrent également dans les autres. Mon intention principale est d'expliquer les maux et les biens spéciaux, que l'acceptation ou le refus de la joie apporte à l'âme. Je les nomme spéciaux, parce qu'ils sont les effets premiers et directs de tel genre de joie, et ne peuvent être causés par une autre espèce, si ce n'est d'une manière secondaire et médiate. Par exemple : le mal de la tiédeur spirituelle est le résultat direct de toutes les espèces de joies et de chacune d'elles, en tant que passion non réglée ; c'est donc un mal général, commun aux six divisions énoncées dans le chapitre XVI. Celui de la sensualité est particulier, et découle immédiatement de la joie prise dans les biens naturels, dont il est ici question.

Or, la joie des biens de la nature produit, d'une façon directe et effective à l'âme, six sortes de dommages principaux.

Le premier est la vaine gloire, la présomption, l'orgueil et le mépris du prochain. Donner à un objet l'hommage d'une estime exagérée, c'est évidemment le placer au-dessus des autres ; du moins en résulte-t-il dans le for intérieur le mépris réel et l'exclusion de tout le reste. Plus le cœur se concentre sur un point, plus il se détourne des autres, et de cette mésestime, quoique implicite, il est aisé de tomber dans un mépris intentionnel et volontaire, particulier ou

général. Une semblable disposition ne se cache pas toujours au fond du cœur, mais elle se traduit par d'injustes comparaisons, comme celle-ci : telle ou telle personne n'est pas comme telle ou telle autre.

Le second dommage consiste à exciter les sens à des complaisances et à des voluptés sensuelles.

Le troisième est de porter à l'adulation et à la flatterie, source déplorable de vanités et de mensonges ; Isaïe le proclamait au nom du Seigneur : *Mon peuple, ceux qui vous disent bienheureux vous séduisent* (Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt. Is., III, 12). Sans doute on peut parfois louer avec justice les grâces et les charmes extérieurs, mais ce serait merveille qu'il n'en résultât pas quelque inconvénient : soit d'exposer le prochain à une complaisance vaine et à une joie frivole, soit de fixer sur ce point des affections et des intentions qui ne sont pas exemptes d'imperfection.

Le quatrième dommage, qui est général, fait perdre leur vivacité à la raison et au bon sens. La joie, qui a pour objet les biens temporels, amène un inconvénient moindre, il est vrai, mais cependant analogue à celui-ci, car, nous le savons, les biens naturels ont avec l'homme une liaison plus étroite que les temporels. La joie qu'il en éprouve est par conséquent plus vive, et comme elle lui laisse une empreinte plus profonde, elle fascine davantage le sens de l'esprit. Alors la raison et le jugement, enveloppés par cette affection intime comme d'un voile ténébreux, perdent leur liberté.

De là résulte le cinquième dommage, à savoir : la dissipation de l'esprit dans les créatures.

Celui-ci à son tour produit le sixième, c’est-à-dire la tiédeur et la langueur spirituelles; dommage qui naît en général de toutes les joies, et atteint d'ordinaire un tel degré, qu'il appesantit l'âme sous le poids d'un inexorable ennui, d'une tristesse profonde et même d'une sorte d'horreur pour les choses de Dieu. Avant d'arriver à une

pareille extrémité, il est certain que cette jouissance fait perdre au moins la pureté de l'esprit. Si l'on ressent quelques mouvements de ferveur, ce ne sera qu'une dévotion sensible, toute grossière, peu spirituelle, encore moins intérieure et recueillie, qui résidera plutôt dans le sentiment que dans la vigueur de l'âme. Elle sera faible et imparfaite, incapable par là d'étouffer l'habitude de la passion de la joie. Or une habitude désordonnée suffit pour enlever la pureté de l'esprit, alors même que dans l'occasion l'âme ne consente pas aux actes de cette joie. On expérimentera que cette ferveur a son siège dans la faiblesse du sens plutôt que dans la vigueur de l'esprit, par la conduite plus ou moins forte, plus ou moins parfaite que l'on tiendra selon les diverses occurrences. Beaucoup de vertus peuvent se rencontrer, je ne le nie pas, avec de nombreuses imperfections ; mais j'affirme que la suavité et la pureté de l'esprit intérieur ne sauraient exister avec la passion de la joie non réprimée. Ici la chair milite contre l'esprit, et si l'esprit ne se rend pas compte de ses pertes, il n'en porte pas moins en lui-même la source de grandes dissipations.

Mais revenons au second dommage qui engendre d'innombrables maux. Il est impossible à la plume d'écrire, et à la parole d'exprimer la fécondité malheureuse de la joie, prise dans les agréments extérieurs et dans la beauté naturelle, ni de dépeindre la déplorable extrémité où elle entraîne les âmes. Ne voyons-nous pas tous les jours, à leur occasion, une multitude d'hommes mettre un terme à leur existence ; que d'hommes perdus, de fortunes dissipées, d'insultes faites, que de jalousies et de contestations, que de crimes commis dans le secret, enfin que de saints précipités dans l'abîme ! Leur nombre peut être comparé à la troisième partie des étoiles du firmament, entraînée sur la terre par l'antique serpent.

La plainte du prophète Jérémie se fait entendre ici : *Comment l’or s'est-il obscurci, comment a-t-il perdu son*

éclat étincelant ? comment les pierres du sanctuaire ont-elles été dispersées au coin de toutes les rues ? Comment les enfants de Sion, qui étaient si illustres, et revêtus de l'or le plus pur, ont-ils été traités comme des vases de terre, comme l'ouvrage des mains du potier (Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus, dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum ? Filii Sion inclyti, et amicli auro primo : quomodo reputati sunt in vasa testea, opus manuum figuli? Thren. [Beth / Lamentations de Jerem.,] IV, 1, 2.) ? Grand Dieu ! jusqu'où ne pénètre pas ce mal qui est un vrai poison ? Et qui n'approche plus ou moins de ses lèvres la coupe dorée de la femme de Babylone, dont l'Apocalypse a dit : *Je vis une femme assise sur une bête de couleur écarlate, pleine des noms du blasphème, qui avait sept têtes et dix cornes* (Et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemiæ, habentem capita septem, et cornua decem. Apoc, XVII, 3.). A tous les degrés de l'échelle sociale, à peine se trouve-t-il un juste ou un pécheur à qui elle n'ait présenté son breuvage empoisonné, en captivant plus ou moins son cœur. Saint Jean nous le rapporte : *C'est avec elle que tous les rois de la terre ont forligné, et tous ceux qui habitent dans le monde se sont enivrés du vin de sa prostitution* (Cum qua fornicati sunt reges terræ, et inebriati sunt qui habitant terrara de vino prostitutionis ejus. Ibid., 2.). Elle exerce sa tyrannie sur toutes les conditions, et ne respecte même pas le sanctuaire du sacerdoce divin, où elle place, comme le dit Daniel, sa coupe abominable: *L'abomination de la désolation sera dans le temple* (Et erit in templo abominatio desolationis. Dan., IX, 27.). Rarement la vertu d'un homme est assez forte pour repousser cette liqueur enivrante, c'est-à-dire pour résister à la jouissance funeste dont nous parlons. Tous les rois de la terre furent enivrés de ce vin, a-t-il pu être dit, à cause du petit nombre de ceux qui, même parmi les saints, n'ont pas été séduits et fascinés tant soit peu par ce breuvage enchanteur de la joie et du plaisir, offert par la beauté et les attraits naturels. Cette expression : *ils s'enivrèrent*, est digne de remarque ; en effet, le vin des plaisirs séduit le cœur, le

charme et obscurcit la raison comme le fait l'ivresse. Et son poison est si violent que l'âme court risque de perdre la vie de la grâce, si elle n'use au plus tôt d'un puissant antidote.

Par la faiblesse spirituelle, l'état de l'âme deviendra semblable à celui de l'infortuné Samson : elle perdra la lumière de l'intelligence, comme Samson fut privé de la vue ; elle sera dépouillée de sa première vertu, comme il perdit sa force avec sa chevelure ; enfin, captive au milieu de ses ennemis, elle se verra contrainte, ainsi que le Juge d'Israël (Vocavitque tonsorem, et rasit septem crines ejus... Quem cum apprehendisset Philistiim, statim eruerunt oculos ejus... et clausum in careere molere fecerunt. Jud., XVI, 19, 21.), à tourner la meule d'un moulin. A la fin de tous ces maux, peut-être trouvera-t-elle encore la mort spirituelle, de même que Samson subit la mort du temps. Ainsi un grand nombre d'âmes encourent aujourd'hui, dans l'ordre spirituel, les malheurs et la honte dont Samson fut accablé par la main de ses ennemis. A elles aussi, leurs adversaires adresseront peut-être ces insultes pleines d'ironie : N'est-ce pas vous qui rompiez les triples liens de vos chaînes ? Ne mettiez-vous pas les lions en pièces ? Des milliers de Philistins n'ont-ils pas été massacrés par vos mains ? N'enleviez-vous pas avec leurs gonds les portes de la ville, pour vous délivrer de tous vos ennemis ?

Pour conclure enfin, voici le remède à tant de maux : quand le cœur se sent ému par la joie frivole des biens naturels, il doit se rappeler aussitôt combien il est vain, dangereux et préjudiciable de se réjouir d'autre chose que de procurer l'honneur de Dieu. Il doit considérer le châtiment des anges déchus, et contempler l'épouvantable abîme où les précipita un seul regard de complaisance sur leur merveilleuse beauté, et sur les dons de leur nature !... De combien de maux une vanité analogue n'est-elle pas la source chaque jour !... Ces réflexions nous engagent à suivre le conseil d'un poète, s'adressant à ceux qui sentent germer en leur cœur l'affection des biens naturels : « Hâtez-vous dès le début d'appliquer le remède, parce que si le mal a eu

le temps de croître et de s'enraciner, il sera trop tard pour le surmonter (Principiis obsta sero medicina paratur. De Imit. Christ., lib. I. c. 13.). » *Ne faites pas attention au vin qui brille dans la coupe, nous dit le Sage, il s'insinue agréablement dans les veines, mais il mord à la fin comme la couleuvre, et il distille son venin comme un basilic* (Ne intuearis vinum quando flavescit, cum splenduerit in vitro color ejns : ingreditur blande, sed in novissimno mordebit ut coluber, et sicut regulus venena diffundet. Prov., XXIII, 31, 32.).

CHAPITRE XXII.

Avantages qu'il y a pour l'âme à ne pas placer sa joie dans les biens naturels.

En détournant son cœur de la joie des dons naturels, l'âme reçoit d'innombrables biens. Cette abnégation la dispose à l'amour divin, et à l'acquisition de toutes les vertus ; elle l'exerce directement à l'humilité envers elle-même, et à une charité universelle à l'égard du prochain. En effet, si l'âme ne s'attache à personne en particulier, en vue des qualités naturelles qui sont mensongères, elle se conserve la liberté d'aimer tous les hommes d'un amour raisonnable et spirituel, comme Dieu l'ordonne. Aucune créature ne mérite d'être aimée, sinon pour la vertu dont elle est douée, cela est hors de doute. Aimer de la sorte, c'est le faire selon Dieu et avec une entière liberté ; et si cet amour nous attache à la créature, il nous attache plus fortement encore au Créateur. Plus la charité se répand sur le prochain, plus elle se dilate envers Dieu; réciproquement, plus elle approche du foyer éternel de l'amour, plus aussi elle éprouve le besoin de se répandre sur autrui ? ces deux amours ne jaillissent-ils pas du même principe ; n'ont-ils pas la même cause efficiente ?

Un autre précieux avantage résulte de ce détachement : c'est d'accomplir et d'observer avec perfection ce précepte de notre divin Sauveur : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même* (Si quis vult post me venire, abneget semetipsum. S. Matth. XVI, 24). Il serait impossible à l'âme de le réaliser, si, donnant un libre cours à la passion de la joie, elle la laissait se répandre sur les dons naturels. S'estimer soi-même, ce n'est pas se renoncer, ce n'est pas marcher à la suite du Christ.

Se refuse-t-on à ce genre de jouissance, on acquiert encore un immense avantage : c'est d'établir l'âme dans une tranquillité parfaite, de fermer l'entrée aux distractions et de favoriser le recueillement des sens, particulièrement de celui de la vue. Loin d'aspirer à se satisfaire dans ces biens, l'âme s'interdit même d'y fixer ses regards et de perdre le temps à y penser, elle ne permet pas à ses sens de s'y complaire, de peur d'être captivée par leurs attraits séducteurs : *Semblable au serpent et à l'aspic qui se bouchent les oreilles pour ne point entendre la voix des enchanteurs, et n'en pas ressentir quelque funeste impression* (Secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdæ et oblurantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium. Ps. LVII, 5, 6.). Lorsque les portes extérieures, c'est-à-dire les sens, sont ainsi bien gardées, l'âme possède une admirable tranquillité, une pureté toujours croissante.

Les âmes déjà avancées dans la mortification de cette sorte de joie, y rencontrent encore un autre profit qui n'est pas moindre. Le voici : les objets sensuels et les mauvaises pensées ne leur font pas la même impression qu'aux âmes assujetties à ces jouissances. Ainsi, par la mortification de cette passion, l'homme spirituel acquiert une pureté d'âme et de corps qui l'enveloppe tout entier, esprit et sens ; au point de le rapprocher de Dieu par une vie toute angélique, et de le rendre vraiment le temple du Saint-Esprit. Ce sanctuaire sera profané si le cœur donne le moindre accès à la joie dans la possession des biens et des dons naturels. Pour cela, il n'est pas nécessaire de consentir à des actions honteuses ; la délectation produite par la seule connaissance suffit pour souiller l'âme et les sens. L'Esprit-Saint nous assure : *qu'il se retire des pensées sans intelligence* (Spiritus enim Sanctus... auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu, Sap., [Liber Sapientiæ/Livre de la Sagesse] I, 5.), c'est-à-dire de celles qu'une raison éclairée ne dirige pas vers Dieu.

Autre avantage général : l'âme se délivre non seulement des préjudices et des maux énumérés plus haut, mais encore

elle se préserve d'innombrables tentations de vanité, et d'une foule d'autres inconvénients dans l'ordre spirituel ou dans l'ordre temporel. Surtout elle évite de se rendre digne du mépris qui est dû aux personnes infatuées de leur mérite, et des dons naturels qu'elles rencontrent en elles-mêmes, ou dans le prochain. Ceux-là sont estimés sages et prudents, et ils le sont en effet, qui, ne tenant aucun compte de ces jouissances éphémères, s'attachent exclusivement à plaire au Seigneur.

De ces divers avantages enfin, résulte le dernier, qui est un bien inappréciable en ce qu'il est utile à tout : c'est la liberté d'esprit. Sans elle on ne peut servir le Seigneur, surmonter avec courage les tentations, souffrir de gaieté de cœur les tribulations, et faire chaque jour de nouveaux progrès dans l'exercice des vertus.

CHAPITRE XXIII.

Troisième sorte de biens qui peuvent faire éprouver à la volonté un sentiment de joie, au sujet des biens sensibles. — De leur nature et de leur variété. — Comment la volonté doit se porter vers Dieu en renonçant à leurs attraits.

Il est temps de parler de la joie à l'égard des biens sensibles; c'est la troisième espèce de biens dans lesquels la volonté peut se complaire. Or nous entendons ici par ces biens, tout ce qui tombe sous le domaine des sens, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et sert à former les raisonnements intérieurs imaginaires ; en un mot, tout ce qui relève des sens corporels, soit intérieurs, soit extérieurs.

Donc, pour purifier la volonté et l'introduire dans la nuit, par rapport à la joie qui provient des objets sensibles, pour lui apprendre à en user dans le seul but de s'approcher de Dieu, il est nécessaire de présupposer une vérité, déjà bien des fois proposée au lecteur. On ne l'ignore plus, les sens de la partie inférieure de l'homme dont nous nous entretenons en ce moment, ne sont, ni ne peuvent être, capables de connaître et de comprendre Dieu tel qu'il est. Ainsi l'œil ne peut le voir, ni lui, ni aucun objet comparable à sa divine Essence; l'oreille ne saurait entendre sa voix, ni un son auquel on la puisse comparer ; l'odorat est incapable de sentir un parfum aussi suave ; le goût, de savourer une douceur aussi élevée et aussi délicieuse ; le tact, de ressentir une touche aussi délicate et aussi délectable ; enfin l'imagination n'a pas la faculté de se former une idée qui reproduise ses traits. Isaïe nous dit à ce propos : *Depuis le commencement des siècles, les hommes n’ont point entendu, l’oreille n'a point oui, et l'œil n'a point vu, hors vous seul, ô Dieu ! ce que vous avez préparé à ceux qui*

vous attendent (A sæculo non audierunt, neque auribus perceperunt ; oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti expectantibus te. Is., LXIV 4. — I ad Cor., II, 9.).

Remarquez-le bien, deux causes peuvent provoquer la jouissance et les délices des sens : l'impression qu'ils ont reçue des choses extérieures, ou une communication intérieure de Dieu. Or, d'après ce que nous venons de dire, la partie sensitive ne peut en aucune sorte connaître Dieu par la voie de l'esprit, et encore moins par celle des sens. La portée du sens est infiniment distante de Dieu, sa capacité n'atteint pas une sphère aussi sublime, et ne s'élève aux choses spirituelles que d'une manière corporelle et sensible. Par conséquent, arrêter sa volonté sur les satisfactions que donnent ces connaissances extérieures, serait au moins une vanité et une entrave qui paralyseraient les forces de la volonté, et l'empêcheraient de mettre toute sa joie en Dieu seul. En effet, le don absolu de la volonté est impossible, à moins de la purifier et de la dégager des recherches de cette espèce de joie, comme de toutes les autres. Je l'ai dit à dessein, mettre sa satisfaction dans les objets sensibles est une vanité ; cependant, si la volonté, aussitôt qu'elle éprouve une certaine délectation dans les sens, au lieu de s'y fixer, s'empresse de s'élever vers Dieu pour lui rapporter cette jouissance, c'est chose excellente. Et si cet objet même lui devient un moyen et un secours efficace, pour exciter sa ferveur, loin de rejeter de telles impressions, elle peut et doit en profiter pour hâter son union avec Dieu.

Beaucoup d'âmes sont portées vers leur fin éternelle par l'influence des objets extérieurs ; toutefois nous ne saurions trop leur recommander d'examiner de près, et avec prudence, les fruits qu'elles en recueillent. Plusieurs en usent sous le spécieux prétexte de s'adonner à l'oraison, et de s'approcher de Dieu ; mais, après tout, cette prétendue oraison dégénère bientôt en délassement. Elles y cherchent leur satisfaction personnelle, de préférence au bon plaisir divin ; leur intention semble avoir Dieu pour but ;

cependant, l'effet produit se borne à récréer les sens. Aussi les âmes en retirent-elles plus de faiblesse et d'imperfection, que leur volonté n'en ressent d'ardeur pour se livrer à Dieu.

Je vais donner ici une règle pour reconnaître quand les satisfactions sensibles sont utiles ou non au progrès spirituel. Par exemple : l'ouïe est-elle charmée par la musique ou par d'autres sons agréables ; l'odorat vient-il à respirer de suaves parfums, ou le goût à se délecter dans des saveurs enivrantes, enfin le tact éprouve-t-il certaine jouissance délicieuse, si chaque fois que le premier mouvement sensuel se fait sentir, la connaissance et l'affection de la volonté se portent vers Dieu, si alors l'âme accepte cette impression sensible purement en vue du résultat, qui facilite son ascension vers Dieu, c'est une preuve non équivoque qu'elle en retire un avantage réel. On peut user sans crainte des objets sensibles, lorsqu'ils favorisent la ferveur de l'esprit, car ils servent alors à la fin pour laquelle Dieu les a créés et les a donnés à l'homme, c’est-à-dire pour exciter son esprit à la connaissance, et sa volonté à l'amour. Néanmoins, observons-le bien, celui qui retire de ces objets sensibles un effet purement spirituel, n'est pas pour cela porté à les désirer, et il ne se met pas en peine de les rechercher. Lorsqu'ils se présentent, la volonté, il est vrai, ne peut manquer d'en éprouver un véritable bonheur, à cause de ce sentiment de Dieu dont ils sont la source ; mais sans avoir fait d'efforts pour les attirer, elle les franchit aussitôt pour se fixer en Dieu.

Pourquoi donc l’âme se préoccupe-t-elle si peu de ces impressions, dès lors qu'elles lui sont un moyen d'union ? En voici la raison : l'esprit habitué à trouver Dieu en toutes choses, et à s'élever vers lui par toutes les voies, est absorbé et captivé par l'esprit d'amour. Son rassasiement est tel, qu'indifférent à tous les objets sensibles, rien ne lui manque, rien ne sollicite ses désirs. Si parfois il se prend à souhaiter ces impressions, c'est en vue de ce motif spirituel, et dès

qu'il en jouit, il passe outre et n'en conserve ni l'estime, ni le souvenir.

Celui dont la volonté se nourrit dans ces plaisirs ne possède pas la vraie liberté d'esprit, et comme ils lui sont nuisibles, il doit s'en priver. Sans doute, la raison lui suggère d'y chercher un appui pour tendre vers Dieu ; mais puisqu'il y trouve l’occasion d'une jouissance sensuelle, et que l'effet est toujours conforme à la cause, il est certain que ce moyen lui sera un obstacle et un préjudice, au lieu d'un secours et d'un avantage. Si l'on constate en soi une tendance vers ces sortes de satisfactions, il faut la mortifier au plus, tôt ; d'autant que plus on la laisse grandir et se fortifier, plus on multiplie les imperfections et les faiblesses de l'âme. Une jouissance fortuite ou intentionnelle vient-elle s'offrir aux sens de l'homme spirituel, il doit référer à Dieu ce sentiment de joie, afin de le perfectionner et de se le rendre profitable. Tout plaisir, fût-il même de la plus sublime nature, s'il n'est pas pris de cette manière, et s'il n'est pas fondé sur l'abnégation, sera vain, inutile, et apportera un véritable obstacle à l'union de la volonté en Dieu.

CHAPITRE XXIV.

Explication des dommages que l'âme éprouve en voulant mettre la joie de sa volonté dans les biens sensibles.

Si l'âme n'étouffe pas les premières atteintes de la joie engendrée par les objets sensibles et si elle ne rapporte pas à Dieu cette complaisance, elle encourt en général tous les maux énumérés plus haut, qui ont leur source dans les autres espèces de joies : l'obscurcissement de la raison, la tiédeur, la langueur spirituelle, etc. Mais il y a en particulier un grand nombre de dommages, tant spirituels que corporels, dont cette joie est la cause directe.

Et d'abord, si l'âme n'a pas le courage de renoncer pour l'amour de Dieu au plaisir, dont la vue des objets sensibles lui fournit l'occasion, elle tombe dans la vanité d'esprit, la dissipation du cœur, les désordres de la concupiscence, le dérèglement intérieur et extérieur, enfui dans les pensées impures et les mouvements inquiets de l'envie.

En second lieu, celui qui se plaît à entendre des choses inutiles ne peut éviter la multitude des distractions, les superfluités des paroles, les tentations de jalousies, les jugements téméraires, la mobilité des pensées, et mille autres maux non moins pernicieux. La complaisance à respirer de suaves parfums inspire de l'horreur pour les pauvres, sentiment tout à fait opposé à la doctrine du Christ; elle fait naître la haine de la dépendance, l'aversion du cœur pour les choses humbles, et une insensibilité spirituelle, proportionnée au degré de volupté qu'atteint la passion.

Les délicatesses qui flattent le goût, provoquent immédiatement la gourmandise et l'ivrognerie, la colère, la discorde, le manque de charité pour le prochain et pour les pauvres. La conduite que tenait à l'égard de Lazare le mauvais riche assis tous les jours à une table somptueuse,

en est un frappant exemple (Homo quidam erat dives, qui induebatur purpura et bysso : et epulabatur quotidie splendide. S. Luc, XVI, 19.). De là s'engendrent encore les indispositions corporelles et les maladies, de là procèdent les mouvements déréglés, et par là s'augmente le feu de la luxure. De son côté, l'esprit demeure plongé dans une grande torpeur ; désir et le goût des choses spirituelles languissent de telle sorte qu'il ne peut plus les supporter, s'y arrêter, ni même s'en entretenir. En un mot, ce plaisir produit une amertume générale dans tous les sens et dans le cœur.

La satisfaction que le toucher prend aux choses douces et agréables, amène d'autres dommages plus funestes encore, qui en fort peu de temps pervertissent le sens, ruinent l'esprit et lui ravissent sa force et sa vigueur. C'est alors que survient le vice abominable de la mollesse, et que se fait sentir l'aiguillon de la volupté, en proportion du plaisir auquel on se livre. Cette joie nourrit la luxure, rend l'esprit efféminé et timide, les sens faciles à flatter, à caresser et toujours disposés à pécher et à faire le mal. Elle remplit le cœur d'une vaine allégresse et d'un bien-être frivole ; elle enlève tout frein à la langue, et donne une pleine liberté aux yeux ; elle charme et émousse les autres sens, selon le degré de la passion. Elle fait perdre au jugement sa droiture, l'entretient dans l'ignorance et l'incapacité à l'endroit des choses spirituelles. Au moral on devient pusillanime et inconstant ; les ténèbres obscurcissent l'âme, la faiblesse se répand dans le cœur, et on se sent en proie à la crainte, là où il n'y a pas lieu d'en avoir. D'autres fois l'esprit de confusion, l'insensibilité de la conscience et de l'intelligence, l'affaiblissement considérable de la raison, sont les tristes fruits de cette passion ; elle rend incapable de recevoir un bon conseil ou de le donner, inaccessible aux biens de l'ordre spirituel et moral ; en un mot, inutile à tout comme un vase brisé.

C'est ainsi qu'à la suite de ce genre de joie, tous les maux viennent fondre sur l'âme, avec plus ou moins d'intensité

chez les uns que chez les autres, selon la violence de leur passion et suivant le caractère, la faiblesse et l'inconstance du sujet. Certaines natures auront à souffrir plus de pertes d'une légère occasion, que d'autres n'en souffrent d'une plus considérable. Enfin, la jouissance produite par le toucher expose l'âme à tous les maux et à tous les préjudices, que nous avons dit être la conséquence de la joie, qui a pour objet les biens naturels. C'est pourquoi je m'abstiens de les mentionner de nouveau, comme aussi je passe sous silence une foule d'autres périls dont elle nous environne ; tels sont : la négligence et la lâcheté dans les exercices spirituels, la crainte des macérations corporelles, la tiédeur et l'insensibilité dans l'usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

CHAPITRE XXV.

Avantages spirituels et temporels dont l'âme est enrichie par le renoncement aux joies puisées dans les choses sensibles.

Les biens que l’on trouve dans la privation de cette sorte de joie, sont nombreux et admirables ; les uns sont spirituels et les autres temporels.

Le premier que l'âme recueille en se soustrayant à la joie des choses sensibles, est de réparer ses forces affaiblies par les distractions, dans lesquelles l'exercice exagéré des sens l'a fait tomber. Alors, recueillie en Dieu, elle conserve l'esprit intérieur, et les vertus déjà acquises prennent un nouvel accroissement.

Le second avantage spirituel n'est pas moins excellent. L'abnégation de cette jouissance sensible change l'homme sensuel en l’homme spirituel, et de l'état animal elle l'élève à l'état raisonnable. Tout en restant homme, sa vie se rapproche de la vie angélique ; de terrestre et d'humain, il devient céleste et divin. En réalité, celui qui est avide de ces choses, et en fait l'objet de sa joie, ne mérite pas d'autres qualifications que celles de sensuel, d'animal, de terrestre, etc. Mais s'il se dégage des jouissances frivoles, on peut, à bon droit, le nommer spirituel, céleste et divin. Saint Paul s'est chargé de prouver la vérité de notre proposition, lorsqu'il a écrit aux Galates : *La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair* (Caro enim concupiscit adversus spiritum ; spiritus autem adversus carnem. Gal., V, 17.). Dès lors, l'une de ces forces venant à s'affaiblir et à manquer, celle qui lui est opposée doit, de toute nécessité, croître et se développer, car l'obstacle qui entravait son progrès a disparu. L'esprit, cette partie supérieure de l'âme, qui est en rapport et en communication

avec Dieu, mérite les titres illustres de spirituel et de céleste, puisque sa perfection consiste dans la participation aux biens et aux dons surnaturels. Cette double vérité est encore confirmée par saint Paul : l*’homme sensuel,* c'est-à-dire celui dont l'affection de la volonté se porte sur les choses sensibles, *est un être animal qui ne conçoit point les choses qui sont de l’Esprit de Dieu...* Et, celui qui élève l'affection de sa volonté en Dieu, mérite d'être appelé l*'homme spirituel qui juge tout... et pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu* (Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei... Spiritualis autem judicat omnia... Spiritus enim omnia scrutatur, etjam profunda Dei. I ad Cor., II. 14, 15, 10.). L'âme trouve donc en ceci un merveilleux avantage, qui la dispose admirablement à recevoir les faveurs divines et les dons spirituels.

Le troisième avantage consiste dans une augmentation notable de délices et de joie pour la volonté, même au point de vue temporel, selon la promesse de notre divin Sauveur : *On recevra cent pour un* (Centuplum accipiet. S. Matth., XIX, 29.). Renoncez-vous à une satisfaction, le Seigneur vous en donnera cent fois plus ici bas, dans l'ordre spirituel et temporel ; au contraire, pour un plaisir que vous prendrez dans les objets sensibles, vous en recueillerez cent fois plus de peines et d'amertumes. Par exemple : si le sens de la vue est déjà purifié et détaché du plaisir de voir, l'âme éprouve une joie spirituelle à rapporter à Dieu tous les objets divins ou humains qui frappent ce sens. Mortifiée, par rapport a l'ouïe, l'âme reçoit cent fois plus de jouissances spirituelles, par l'habitude qu'elle a d'offrir à Dieu tout ce qu'elle entend de divin ou d'humain. Il en est de même pour les autres sens déjà purifiés.

Au paradis terrestre, où nos premiers parents vivaient dans l’état d'innocence, ils ne voyaient, ne disaient et ne faisaient rien, qui ne leur servît de moyen pour s'élever à une contemplation plus délectable. Chez eux, en effet, la partie sensitive était réglée et parfaitement assujettie à la

raison. Ainsi celui dont les sens sont soumis à l'esprit, et qui sait dompter même les premiers mouvements, puise des délices ineffables dans la connaissance et la contemplation de Dieu.

Toutes les choses supérieures ou inférieures tournent au profit de l'âme pure, et l'aident à acquérir une plus grande pureté ; de même, pour l'âme impure, il n'est rien dont elle ne puisse retirer du mal. L'homme spirituel qui n'a pas assez de courage pour triompher de la passion de la joie, ne goûtera que rarement cette joie sereine en Dieu, que procure le spectacle splendide des œuvres de la création. Au contraire, celui qui a rompu avec la vie des sens, dirige toute leur activité, et toutes les puissances de son âme, vers la divine contemplation. En bonne philosophie, il est reconnu que chaque chose vit selon la qualité de son être. Donc l'homme qui est parvenu à transformer sa nature animale en une nature spirituelle, et dont toutes les affections, les tendances et les actes sont inspirés du même esprit, se porte sans résistance vers Dieu. Pour lui, chaque chose revêt un caractère tout particulier de douceur, de jouissance, de pureté, de chasteté, de joie et d'amour, et lui sert merveilleusement à s'élever jusqu'au Seigneur.

De ceci j'infère la doctrine suivante : si l'homme veut délivrer son âme du joug de la vie animale, il doit nécessairement renoncer à la satisfaction que les objets matériels lui offrent ; jusqu'à ce qu'il ait imprimé à ses sens une telle habitude de mortification, à l'endroit des joies sensibles, qu'il en retire l'avantage de trouver en tout l'occasion d'aller à Dieu. Sinon, il est à craindre que le contact des créatures ne fournisse à sa nature, si terrestre, plutôt des forces pour alimenter les sens que l'esprit, et que la partie sensitive, prédominant en ses actions, n'excite de plus en plus la sensualité. Notre divin Sauveur n'a-t-il pas dit : *Ce qui est né de la chair est chair; et ce qui est, né de l'esprit est esprit* (Quod natum est ex carne, caro est : et quod natum est ex spiritu, spiritus est, S. Joan., III, 6.) ? C'est là une vérité

incontestable, qu'on ne l'oublie pas. Celui dont l'attrait pour les plaisirs n'est pas mortifié, ne doit pas avoir la présomption de puiser dans l'exercice des sens, un secours assez puissant pour progresser dans la vertu, et pour accroître ses richesses spirituelles. Bien au contraire, les forces de son âme augmenteront par la privation des objets matériels, et par la répression de la volupté.

Quant aux biens célestes, qu'une généreuse abnégation nous mérite dans l'autre vie, il est inutile de les énumérer ici. Les qualités des corps glorieux, comme l'agilité, la clarté; etc., seront d'une excellence bien supérieure en ceux dont les passions auront été plus mortifiées. En outre, l'âme recevra une augmentation de gloire essentielle, proportionnée à l'amour de Dieu qui l'aura portée à combattre les satisfactions sensibles. Le moment si court et si léger des afflictions que nous souffrons en cette vie, produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire (Id enim, quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis. II ad Cor., IV, 17.), nous dit saint Paul.

Je ne crois pas devoir indiquer les autres avantages moraux, temporels et spirituels, qui sont la conséquence de la nuit des sens ou du renoncement à cette joie. Ces avantages sont les mêmes dont nous avons parlé à propos des autres genres de joie; mais ils se réalisent ici dans un degré bien plus éminent. En effet, la joie à laquelle on renonce touche de plus près à la nature de l'homme et, dès lors, il acquiert une pureté plus intime, s'il sait en faire généreusement le sacrifice.

CHAPITRE XXVI.

Du quatrième genre de biens, ou des biens de l'ordre moral. — Entrée en matière. — Ce qu'ils sont, et comment il est permis à la volonté d'en faire l'objet de sa joie.

Les biens de l'ordre moral sont la quatrième sorte de biens, dans lesquels la volonté peut chercher sa joie. Nous entendons par là les vertus morales, et les habitudes qui résultent de leurs actes, l’exercice des œuvres de miséricorde, l’observation des lois divines et Humaines, en résumé tout ce qui remplit ordinairement l'activité d'un caractère enclin à la vertu. La possession de ces biens, et l'habitude que l'âme a de ces bonnes œuvres, donne sans doute plus de droit à la volonté de s'en réjouir, qu'aucun des trois autres genres de biens mentionnés jusqu'ici. L'homme est autorisé à y mettre sa joie pour chacune des deux raisons suivantes, ou pour toutes les deux ensemble : d'abord à cause de leur nature, ensuite en considération de leur utilité, qui les rend un moyen efficace de perfection.

Or, à ce double point de vue, la possession des trois autres genres de biens exposés plus haut ne mérite nullement que la volonté mette en eux sa joie ; car, nous avons pu le reconnaître, ils n'ont aucune valeur intrinsèque, et ne peuvent, de leur nature, apporter aucun bien à l'homme. Ils sont caducs et périssables, et, loin de lui être utiles, nous l'avons dit encore, ils sont pour lui une mine inépuisable de peines, de douleurs et d'afflictions d’esprit. L'homme peut à la vérité se réjouir en eux pour le second motif, c'est-à-dire quand ils lui servent d'intermédiaires pour tendre vers Dieu. Mais c'est là un résultat fort incertain, et l'expérience nous le démontre, l'âme en éprouve d'ordinaire plus de pertes que de gains.

Il en est tout autrement des biens moraux, qui sont, pour le premier motif, c'est-à-dire par leur nature et leur propre valeur, dignes d'attirer l'estime de leur possesseur, et qui en outre apportent avec eux la tranquillité et la paix, la saine raison et la prudence dans les actes. A parler humainement, l'homme ne peut rien posséder de meilleur en cette vie. Comme les vertus méritent par elles-mêmes d'être aimées et estimées, l'homme peut naturellement se réjouir de les posséder, et d'en pratiquer les actes, tant à cause de ce qu'elles sont en elles-mêmes, que pour les avantages humains et temporels dont elles enrichissent l'âme. C'est pour cette raison que les philosophes, les sages et les princes de l'antiquité païenne, les ont appréciées et en ont fait l'éloge, et qu'ils se sont efforcés de les acquérir et de les pratiquer. Sans doute, ils les envisageaient exclusivement au point de vue de la vie présente, et pour les avantages corporels, naturels et terrestres qu'ils savaient devoir en tirer ; mais, du moins, ils ont obtenu par ces vertus les biens et la renommée passagère qu'ils ambitionnaient. Dieu, qui aime tout ce qui est bon, même chez le barbare et le gentil, Dieu, nous dit le Sage, *que rien ne peut empêcher de se montrer bienfaisant* (Quem nihil vetat benefaciens. Sapentiæ., VII, 22), prolongeait leur vie pour les récompenser, leur donnait de l'accroissement dans la gloire et dans les biens, et affermissait pour eux la paix. Telle fut sa conduite à l'égard des Romains, à qui il assujettit le monde entier, en considération de la justice de leurs lois et de l'austérité de leurs mœurs, accordant ainsi une rétribution temporelle à ceux que leur qualité d'infidèles empêchait de recevoir les récompenses éternelles.

Salomon s'était borné à demander à Dieu la sagesse pour instruire son peuple, le gouverner avec équité et le former aux bonnes mœurs. Le Seigneur, qui aime tant les vertus morales, après sa prière et lui répondit : *Parce que vous n'avez point réclamé un grand nombre d'années, ni de grandes richesses, ni la vie de vos ennemis, mais que vous*

m'avez demandé la sagesse pour discerner ce qui est juste ; voici que je vous ai fait selon votre parole... mais ces choses mêmes que vous ne m'avez point demandées, je vous les ai données, savoir : les richesses et la gloire, de sorte qu'aucun roi ne vous aura jamais égalé en ce point dans tous les siècles passés (Quia postulasti verbum hoc, et non petisti tibi dies multos, nec divitias, aut animas inimicorum tuorum, sed postulasti tibi sapieutiam ad disceinendum judicium : ecce feci tibi secundum sermones tuos... Sed et hæc, quæ non postulasti, dedi tibi : divitias scilicet, et gloriam, nt nemoo fuerit similis tui in regibus cunctis retro dicbus. III Reg., III, 11, 12,13.).

Le chrétien peut donc se réjouir de posséder les vertus morales et naturelles, et d'en pratiquer les œuvres, d'où découlent les avantages temporels que nous citions à l'instant. Cependant ce premier motif ne doit pas être le terme de sa joie, comme il l'était pour les païens, dont le regard ne dépassait pas les limites de la vie présente. Éclairé des lumières de la foi, qui lui font entrevoir la béatitude éternelle, sans laquelle l'univers entier ne lui servirait de rien, le chrétien doit se proposer un motif de joie plus noble. C'est-à-dire, que dans l'exercice des vertus morales, son unique mobile doit être l'amour, le service et l'honneur de Dieu, et l'acquisition de la vie éternelle. Si l'on n'en fait cette application, les vertus n'ont plus aucun prix aux yeux du souverain Maître, comme on le voit dans la parabole des dix vierges (Simile erit regnum cœlorum decem virginibus. etc. S, Matth., XXV, 1, etc.). Toutes avaient conservé le trésor de la virginité et accompli de bonnes œuvres, néanmoins cinq d'entre elles n'avaient pas su se réjouir de leurs vertus, dans le sens de ce second motif, c'est-à-dire, qu'au lieu de les rapporter à Dieu, elles s'y étaient complues vainement. Aussi le ciel leur fut-il fermé, et elles n'eurent aucune part aux récompenses et aux tendresses amoureuses de leur Époux.

Il y eut dans l'antiquité beaucoup d'hommes vertueux, dont l'existence fut remplie de bonnes actions; une foule de chrétiens de nos jours entreprennent encore des œuvres fort utiles ; mais ce bien ne leur sera pas compté pour le salut

éternel, parce qu'ils n'ont pas recherché en cela la gloire et l’honneur dus à Dieu seul, et qu'ils ont pratiqué ces vertus sans amour. Loin de se réjouir de la bonté de ses œuvres et de l'honnêteté de ses mœurs, le chrétien ne doit y placer sa joie qu'en vue de l'amour de Dieu. Autant ses actions, ainsi faites sans aucun intérêt humain, seront un titre assuré de récompense et de gloire, autant elles tourneront à sa plus grande confusion, si elles n'ont pas eu pour principe le service de Dieu.

Sachez donc surnaturaliser la joie qui vient du bien moral, car la valeur de vos bonnes œuvres : jeûnes, aumônes, pénitences, prières, etc., se fonde moins sur leur quantité et sur leur qualité, que sur l'intensité de l'amour qui en est le mobile. Moins vous y avez recherché un intérêt personnel de joies, de plaisirs, de consolations et de louanges, plus elles sont accomplies avec pureté et perfection, plus aussi elles deviennent précieuses aux yeux de Dieu. Ne reposez donc pas votre cœur sur la jouissance, la ferveur et les autres avantages humains, qui accompagnent souvent l'exercice des bonnes œuvres. Désirez plutôt servir Dieu par leur moyen, concentrez la force de votre joie en lui seul, éloignez toute pensée étrangère à son honneur et à sa gloire. Alors votre âme, ainsi détachée, sera agréable au Seigneur, et vos actes, connus de lui seul, charmeront ses regards. Dieu deviendra le centre où se portera toute la force de votre volonté, en ce qui concerne les biens de l'ordre moral.

CHAPITRE XXVII.

Des sept espèces de dommages auxquels la volonté s'expose en plaçant sa joie dans les biens de l'ordre moral.

Les principaux dommages auxquels l'homme peut être entraîné, par la joie frivole qu'il prend dans ses bonnes moeurs, et dans ses exercices pieux, sont d'autant plus pernicieux qu'ils sont spirituels. J'en trouve sept dont je vais faire ici une courte énumération.

Plaçons en première ligne la vanité, l'orgueil, la vaine gloire et la présomption. Il est impossible de se réjouir de ses œuvres sans les estimer; de là résultent la jactance, et les autres vices qui en sont les compagnons inséparables. La prière du Pharisien de l'Évangile (Jejuno bis in sabbato: decimas de omnium quæ possidco S. Luc, XVIII, 12.), qui se vantait déjeuner et de faire d'autres œuvres pies, convient parfaitement à ce que nous disons.

Le second inconvénient tient habituellement au précédent ; il consiste à faire d'odieuses comparaisons, à juger les autres mauvais et imparfaits, à apprécier leur conduite et leurs actes moins que les nôtres. Alors on les mésestime au fond du cœur, et on ne craint pas même de manifester cette disposition par des paroles. C'est le langage du Pharisien : *Mon Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis point comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni même comme ce Publicain* (Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut cæteri hominum : raptores, injusti, adulteri : velut etiam hic publicanus. S. Luc, XVIII, II). Ainsi un seul acte l'entraînait dans une double faute: s'estimer lui-même et mépriser les autres. Combien de chrétiens de nos jours tombent dans le même péché et disent : Je ne suis pas comme un tel, je ne fais pas ceci ou cela, comme celui-ci ou comme celui-là. On en voit même plusieurs surpasser en orgueil le Pharisien. Celui-ci méprisait, il est vrai, tout le

monde en général, et le Publicain en particulier : je ne suis pas, disait-il, comme cet homme ; mais ceux dont nous parlons vont plus loin encore, ils en arrivent à s'irriter des louanges adressées à leur prochain, et à porter envie à ceux dont les actions ou les qualités éclipsent les leurs.

Le troisième dommage consiste en ce que ces personnes ont coutume de chercher dans leurs œuvres, ce qui flatte leur amour-propre, et de les abandonner quand elles n'espèrent pas' en recueillir le plaisir d'aucune louange. Comme le dit Jésus-Christ, *elles font tout afin d'être vues des hommes* (Ut videantur ab hominibus. S. Matth., XXIII, 5.), et n'agissent jamais purement en vue de Dieu.

Le quatrième dommage résulte de ce dernier : c'est la privation de la récompense divine, pour avoir poursuivi la récompense terrestre en cette vie, par les joies, les plaisirs et les satisfactions d'intérêt personnel de toutes sortes. Notre-Seigneur ne nous affirme-t-il pas que ces personnes *ont reçu leur récompense* (Amen dico vobis rcceperunt mercedem suam. S. Matth. VI. 2.) ? Aussi ne retireront-elles de leurs œuvres que peine et confusion, sans pouvoir prétendre à la moindre rétribution. Hélas ! qu'elle est profonde la misère où ce mal plonge les enfants des hommes ! Je tiens pour certain que la plupart des œuvres faites en public, sont vicieuses ou n'ont aucun prix, et qu'elles sont imparfaites ou défectueuses devant Dieu, parce qu'on n'est pas dégagé des intérêts de l'égoïsme et des motifs du respect humain. Que penser de certaines actions entreprises dans le seul but de satisfaire la vanité mondaine, et de s'attirer des honneurs ; de ces monuments, édifiés par des vues tout humaines, pour immortaliser un nom, un titre, une lignée? L'orgueil ne pousse-t-il pas les gens du siècle à placer leurs armes et leurs blasons jusque dans les églises, comme s'ils voulaient se substituer aux images des saints, devant lesquelles tout le monde fléchit le genou ? Nous pouvons dire que ces personnes là s'estiment supérieures à Dieu. Mais sans parler de ceux dont l'ambition atteint cette dernière limite, combien y en a-t-il dont les

œuvres sont entachées d'une multitude de fautes semblables ! Parmi eux plusieurs désirent s'attirer des louanges par leurs actions, d'autres veulent en recevoir des témoignages de reconnaissance, ou savoir qu'on en tient compte ; être assurés que leurs œuvres sont connues d'un tel ou d'une telle, et même du monde entier. Font-ils une aumône ? Ils ont soin de la faire passer par les mains d'un tiers, afin d'en augmenter davantage la publicité ; d'autres enfin ont toutes ces prétentions à la fois. N'est-ce point là *sonner la trompette comme font les hypocrites* (Noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ. S. Matth., VI, 2.) ? nous dit le divin Sauveur dans l'Evangile. Aussi ne recevront-ils de Dieu aucune récompense pour leurs oeuvres.

Si donc vous voulez éviter ce péril, cachez ; vos bonnes actions, de sorte que Dieu seul en soit le témoin, et gardez-vous de désirer l'approbation des autres. Non seulement vous devez les dérober à tous les regards, mais encore à vos propres yeux ; c'est-à-dire que c'est une obligation pour vous de ne pas vous y complaire, comme si elles valaient quelque chose. Tel est le sens spirituel de cette parole : *Que votre main gauche ne sache point ce que fait votre main droite* (Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua. S. Matth. VI, 3.). En d'autres termes, ne considérez pas d'un œil terrestre et charnel vos œuvres spirituelles. C'est là ce qui s'appelle concentrer en Dieu la force de la volonté, et c'est ainsi que les actes fructifient en sa présence. Sans cette direction, l'âme perdra tout le fruit de ses bonnes œuvres, et par sa vanité et sa jactance secrète, elle se rendra très coupable devant Dieu.

La parole de Job s'applique admirablement à ce sujet : *Si mon cœur s'est réjoui dans le secret, et si j'ai porté ma main à ma bouche pour la baiser, j'ai commis une grande iniquité* (Si... et lætatum est in abscondito cor meum, et osculat tus sum manum meam ore meo. Quæ est iniquitas maxima. Job., XXXI, 25, 27, 23.).

La main est ici le symbole de l'action, et la bouche signifie la volonté qui s'y complaît. Or, comme il y a là, ainsi que

nous l'avons expliqué, une complaisance en soi-même, le saint homme Job a dit : Si mon cœur s'est réjoui dans le secret, c'est une abominable iniquité, c'est une sorte de négation de Dieu. En effet, s'attribuer et se rapporter à soi-même une action, c'est nier les droits essentiels de Dieu, l'unique auteur de tout bien ; c'est suivre l'exemple de Lucifer qui, se revêtant de ses propres dons, se complut en son cœur et refusa à Dieu la gloire qui lui est due.

Le cinquième dommage est d'entraver les âmes dans le chemin de la perfection. Les goûts et les consolations enchaînent ceux qui ont l'habitude de les rechercher dans l'exercice de leurs œuvres. Aussi, lorsque la pratique des vertus n'est plus à ces âmes une source de délices intérieures, elles se désolent, ne comprenant pas que c'est là un effet de la conduite du Seigneur, à l'égard de celles qu'il veut élever à un plus éminent degré de sainteté. Il retire à ces âmes le lait des petits enfants, pour leur distribuer le pain dur, ou celui des parfaits ; il éprouve ainsi leurs forces, et purifie leurs désirs, en substituant l'aliment des forts à une nourriture délicate et tendre. Mais ces âmes faibles, qui méconnaissent le plan divin, se déconcertent, perdent courage et ne persévèrent pas dans leurs bonnes résolutions, dès qu'elles n'y trouvent plus la douceur qui les captivait autrefois. Appliquons-leur, d'après le sens spirituel, ce texte du Sage : *Les mouches qui meurent dans le parfum gâtent la bonne odeur* (Muscæ morientcs perdunt suavitatem unguenti. Eccl. X, 1.). Quand l'épreuve de la mortification se présente à ces âmes molles, elles se découragent et meurent à leurs bonnes œuvres, c'est-à-dire, les abandonnent, et renoncent de la sorte à la suavité de l'esprit et à la consolation intérieure, qui devaient couronner leur persévérance.

Le sixième dommage est une tendance habituelle à l'illusion, dans l'appréciation des choses et des oeuvres. On base leur valeur plus ou moins grande sur les inclinations naturelles ; d'après cette mesure, les unes sont louées et estimées, les autres désapprouvées et méprisées.

Cependant, pour l'ordinaire, les oeuvres qui mortifient davantage la nature, surtout chez les âmes encore peu avancées dans la perfection, sont plus précieuses aux yeux du Seigneur, et plus dignes d'être agréées de lui, que les actions qui flattent les attraits naturels. Celles-ci exposent l’âme à s'y rechercher, et celles-là lui font pratiquer l'abnégation. Le prophète Michée dit à ce propos : *Ils appellent bien le mal qu'ils font* (Malum manuum suarum dicunt bonum. Mich., VIII 3.), c'est-à-dire, ils envisagent dans leurs œuvres leur propre satisfaction, de préférence au bon plaisir divin. Il serait trop long de décrire l'empire que ce mal exerce sur les personnes adonnées à la spiritualité, comme sur le commun des hommes. A peine trouvera-t-on quelqu'un dont les actes aient pour mobile l'amour de Dieu, sans s'appuyer sur un intérêt humain ou sur une satisfaction passagère.

Si l'homme n'étouffe pas la joie frivole qu'il prend dans ces sortes de biens, il éprouve le septième dommage, et devient alors incapable d'accepter un sage conseil, et de suivre une ligne de conduite raisonnable, dans les devoirs de son état. L'habitude qu'il a de rechercher un vain plaisir dans ses actions, l'affaiblit et l'enchaîne à son propre sens. D'un côté, il est porté à ne pas reconnaître que le conseil d'autrui est le meilleur; et de l'autre, s'il l'estime conforme à la raison, il n'a pas le courage de le suivre. Les saintes ardeurs de la charité à l'égard de Dieu et du prochain se refroidissent alors au contact de l'amour-propre, qui se mêle à toutes les œuvres de l'âme.

CHAPITRE XXVIII.

Des avantages que recueille l'âme à détourner sa joie des biens de l'ordre moral.

D'immenses avantages résultent pour l'âme du refus qu'elle fait d'appliquer la vaine joie de sa volonté à cette sorte de biens. Le premier la met à l'abri d'une foule de tentations, et dissipe les illusions du démon, cachées sous l'amorce trompeuse de la joie inspirée par les bonnes œuvres. Écoutez à ce propos la parole du Patriarche de l'Idumée : *Il dort sous l'ombre, dans le secret des roseaux et dans des lieux humides* (Sub umbra dormit in secreto calami, et in locis humen tibus. Job., XL, I6.). C'est le démon qui se sert, pour surprendre l'âme, de cette joie et de ces actions frivoles, figurées par les lieux humides et par la fragilité du roseau. Or, il n'y a rien d'étonnant à ce que le génie du mal nous trompe secrètement, sous le voile de cette joie qui est déjà mensongère par elle-même ; surtout si une certaine tendance à la présomption vient encore s'y adjoindre. Le prophète Jérémie ne nous dit-il pas : *Votre insolence et l'orgueil de votre cœur vous ont séduit* (Arrogantia tua decepit te, et superbia cordis tui. Jerem. XLIX, 16.) ? Est-il en effet une plus grande illusion que l'orgueil ? Croyez-moi, le seul moyen d'y échapper, c'est de renoncer sans retour à cette vaine joie.

Grâce au second avantage, le chrétien accomplit ses œuvres avec plus de maturité et de perfection, qu'il ne saurait le faire s'il donnait cours à la passion de la joie. Cette passion excite à tel point l'appétit irascible et concupiscible, que la raison perd toute son autorité. Elle rend l'homme versatile dans ses actions et dans ses projets ; sa vie se passe à mettre de côté ceci pour entreprendre cela, à commencer une chose, ou à l'abandonner, sans jamais rien achever. Le mobile de ses œuvres, c'est le goût qu'il y

trouve ; or ce goût est très variable en soi, et plus ou moins inconstant selon la diversité des natures ; vient-il à disparaître, on voit s'évanouir aussi les œuvres et les projets, même les plus importants. Chez ces personnes, le plaisir est comme l'âme et la force de leurs entreprises ; quand ce stimulant n'existe plus, c'en est fait de leur persévérance, et l'œuvre est réduite à néant ; semblables à ceux dont parie le Christ : *Qui écoutent la parole avec joie ; mais le diable vient ensuite qui enlevé cette parole du cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés* (Hi sunt qui audiunt ; deinde venit diabolus, et tollit verbum de corde corum, ne credentes salvi fiant. S. Luc, VIII, 12.). Comment expliquer ce triste résultat ? Ah ! c'est que la semence divine n'avait pas d'autre force, ni d'autre racine, dans leur cœur que le plaisir dont nous parlons. C'est donc une excellente disposition, pour réussir et pour persévérer dans le bien, que d'interdire cette joie à la volonté et de l'en détourner totalement. Quel précieux avantage apporte l'abnégation, mais aussi combien le contraire est un mal funeste ! L'homme sage fixe ses yeux sur l'utilité et sur le fruit essentiel de l'action, et ne considère pas la saveur et le goût qu'il y peut trouver. Par cette prudente conduite, il ne lance pas ses flèches en l'air, et ne recherchant pas les douceurs sensibles, il retire de son action une joie pure et durable.

Le troisième avantage est tout divin, c'est-à-dire qu'en réprimant la satisfaction frivole goûtée dans ses œuvres l'homme acquiert la pauvreté d'esprit, et participe de la sorte à une des béatitudes proclamées par le Fils de Dieu : *Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux* (Beati pauperes spiritu : quoniam ipsorum est regnum cœlorum. S. Math., V, 3.).

Celui qui renoncera à ces plaisirs jouira d'un quatrième avantage: il deviendra doux, humble et prudent ; il ne se laissera pas dominer par l'impétuosité et la précipitation, ni entraîner par l'appétit concupiscible et irascible de la joie. Il n'y aura plus pour lui de motif de présomption dans les

œuvres, où il trouvait autrefois une vaine jouissance ; enfin il enlèvera le bandeau de la passion qui l'aveuglait.

Le cinquième avantage rend l'homme agréable à Dieu et au prochain ; il le défend des vices odieux de l'avarice, de la gourmandise, de la paresse, de l'envie spirituelle, et de mille autres que je m'abstiens de nommer.

CHAPITRE XXIX.

Des biens surnaturels, ou de la cinquième sorte de biens dans lesquels la volonté peut se complaire. — En quoi ils consistent. — Comment on les distingue des biens spirituels. — De quelle manière il faut rapporter à Dieu la joie que l’on y trouve.

Il convient de traiter maintenant du cinquième genre de biens dont l'âme peut se réjouir, à savoir : des biens surnaturels. Nous entendons par là, les grâces et les dons accordés par le Seigneur, qui excèdent les facultés et la puissance naturelle ; la théologie les appelle *gratis datos*, dons gratuits. Tels sont les dons de sagesse et de science conférés à Salomon (Dedit quoque Deus sapieatiam Salomoni, et prudentiam multam nimis. III Reg., IV, 29.), les grâces énumérées par saint Paul : *La foi, la grâce de guérir les maladies, le don des miracles, l’esprit de prophétie, le discernement des esprits, l’interprétation du langage, enfin le don de parier diverses langues* (Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, ... alteri fides in codem Spiritu : alii gratia sanitatum in uno Spiritu : alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. 1 ad Cor., XII, 8, 9, 10.). Sans doute, tous ces biens sont spirituels, comme ceux du sixième genre dont nous nous occuperons plus tard ; néanmoins il existe entre eux une différence notable ; c'est pourquoi j'ai voulu les distinguer les uns des autres. L'exercice des biens surnaturels a pour but immédiat l'utilité du prochain ; c'est pour ce motif et en vue de ce résultat que Dieu les envoie, nous dit saint Paul : *Les dons du Saint-Esprit, qui se font connaître an dehors, sont donnés à chacun pour l’utilité commune* (Unicuiqúc autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Ibid., 7.).

Mais les biens spirituels ont pour objet les seuls rapports de Dieu avec l'âme, et réciproquement, par l'union de

l'entendement et de la volonté ; nous les expliquerons plus loin. Telle est donc la différence entre les uns et les autres ; les biens spirituels regardent Dieu et l'âme, et les biens surnaturels sont appliqués aux créatures pour leur avantage. Ce n'est pas tout : ils se distinguent aussi quant à la substance, et par suite, quant à l'opération ; il est donc absolument nécessaire d'établir une division dans la doctrine. Parlons actuellement des grâces et des dons surnaturels, dans le sens que nous leur donnons ici. Pour surnaturaliser la vaine joie dont ils sont la source, il est à propos de signaler deux avantages qui sont inhérents à ce genre de biens : l'un est temporel et l'autre spirituel. Le premier est la puissance de guérir les malades, de rendre la vue aux aveugles, de ressusciter les morts, de chasser les démons, d'annoncer l'avenir aux hommes, et autres effets semblables. Le second avantage ne regarde plus le temps, mais l'éternité. Il se résume dans le désir de voir Dieu plus connu et mieux aimé, soit par celui qui opère ces prodiges, soit par ceux qui en sont les objets ou les témoins.

A l’égard du premier avantage qui est temporel, c'est-à-dire des œuvres surnaturelles et des miracles, on peut dire qu'ils ne méritent que peu, ou même point du tout l'estime de l'âme ; car si l’on fait exclusion du profit spirituel, ils n'ont pas beaucoup d'importance, ou, à vrai dire, ils n'en ont aucune pour l'homme. Par eux-mêmes ils ne sont pas un moyen immédiat d'union ; à la charité seule il appartient de faire parvenir à cette heureuse fin. En effet, l'exercice de ces oeuvres et de ces actions merveilleuses ne dépend pas de la grâce sanctifiante et de la charité. Tantôt Dieu accorde ce pouvoir à des âmes privées de la grâce, comme il le fit pour l'impie Balaam, tantôt ces prodiges s'effectuent par la puissance du démon, comme ceux de Simon le Magicien, ou enfin par une vertu secrète de la nature.

Cependant, si, parmi ces grâces extraordinaires, il s'en trouvait qui procurassent un profit réel à celui qui en a reçu le don, ce serait évidemment celle dont Dieu est le principe.

Or, pour celles-là même, à part leur avantage spirituel, saint Paul nous instruit sur leur valeur : *Si je parlais toutes les langues des hommes, et le langage des Anges, si je n'ai point la charité, je ne suis qu'un airain sonnant, et une cymbale retentissante. Et si j'avais le don de prophétie, l'intelligence de tous les mystères et une parfaite science de toutes choses; si j'avais une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien* (Si linguis hominum loquar, et angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut æs sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria oninia, et omnem scientiam : et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. I ad Cor., XIII, 1, 2.). Un jour viendra, où les hommes amateurs de ces dons éclatants oseront réclamer la possession de la gloire en récompense de leurs actions, disant : *Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en votre nom que nous avons prophétisé ? n'est-ce pas en votre nom que nous avons fait plusieurs miracles* (Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus... et in nomine tuo virtutes multas fecimus ? S. Matth., VII, 22.) ? Et la réponse du Christ-Rédempteur sera : *Retirez-vous de moi vous qui faites des œuvres d'iniquité* (Discedite a me, qui operamini iniquitatem. Ibid., 23.).

O vous qui avez reçu de pareils dons, ne vous croyez pas pour cela de grands thaumaturges ; mais réjouissez-vous uniquement du fruit spirituel que vous pouvez en retirer, pour servir Dieu avec cette ardente charité qui seule nous fait participants de la vie éternelle. Voilà pourquoi notre Sauveur reprit ses disciples, de ce qu'ils témoignaient trop de joie d'avoir chassé les démons : *Gardez-vous de vous réjouir si les esprits mauvais vous sont soumis; mais réjouissez-vous plutôt de savoir que vos noms sont inscrits dans le livre de vie* (Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur : gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in cœlis. S. Luc., X, 20.). Tel est l'enseignement de la bonne théologie.

Tirons-en cette conclusion : que la seule chose dont l'homme puisse se féliciter, c'est d'être dans la voie qui

conduit à la vie éternelle ; autrement dit, c'est d'animer toutes ses œuvres d'un véritable esprit de charité. Or, de quel secours pour nous et de quelle valeur est aux yeux de Dieu, ce qui n'a pas le cachet de l'amour divin ? Sachez-le, l'amour n'est point parfait, s'il n'est pas assez généreux et assez fort pour purifier l'âme de toutes les satisfactions étrangères, et pour concentrer toutes ses complaisances en Dieu seul.

CHAPITRE XXX.

Des préjudices causés à l'âme lorsqu'elle place la joie de sa volonté dans cette sorte de biens.

A mon point de vue, l'homme peut éprouver trois principaux dommages, en mettant sa joie dans les biens surnaturels. D'abord il s'expose à tromper et à être trompé ; ensuite à subir un certain détriment dans la foi; enfin il court risque de se laisser aller à la vaine gloire en autres choses semblables.

Quant au premier dommage, il est très facile d'induire les autres en erreur et de s'illusionner soi-même, lorsqu'on se complaît dans ses œuvres surnaturelles. En voici la raison : il faut une prudence très grande et une lumière extraordinaire de Dieu, pour discerner la fausseté ou la vérité de ces prodiges, pour connaître avec précision la manière de les produire, et le moment opportun pour les accomplir. La joie et l'estime que l'on en fait, amoindrissent grandement cette lumière et cette prudence, et cela pour deux motifs. L'un vient de ce que cette joie émousse et obscurcit le jugement, et l'autre naît de l'attrait,, qui non seulement excite l'homme à désirer ces biens le plus tôt possible, mais encore l'incline à les vouloir en dehors du temps prescrit par le Seigneur. Or, supposé que de tels faits viennent véritablement d'un principe divin, il suffit de ces deux défauts pour se méprendre sur leur sens réel, ou pour n'en pas profiter de la manière et dans le temps convenables.

A la vérité. Dieu, le distributeur de tout don et de toutes grâces, donne selon le besoin la lumière et l'impulsion, pour s'en servir à l'heure favorable et de la façon la plus utile. Mais l'homme peut encore s'abuser fréquemment, par suite de l'imperfection et de l'esprit de propriété qu'il contracte à leur égard ; n'en usant pas avec la pureté exigée par le Seigneur, et au gré de sa sainte volonté. L'histoire de

Balaam s'accorde bien avec ce que nous disons : il fut assez téméraire pour vouloir jeter contre l'ordre de Dieu des malédictions sur le peuple d'Israël, et le Seigneur irrité le menaça de mort (Et iratus est Deus. Num., XXII, 22). Saint Jacques et saint Jean, emportés par le zèle de la gloire de Dieu, demandèrent à faire tomber le feu du ciel (Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cœlo, e1 consumat illos ? S. Luc, IX, 54.) sur les Samaritains, qui refusaient l'hospitalité à Notre-Seigneur ; le divin Maître les en reprit aussitôt. Ces exemples mettent en évidence, comment les esprits imparfaits dont nous parlons, peuvent être poussés à faire ces actions extraordinaires, en dehors du temps convenable, par le mobile d'une secrète passion de joie et d'estime. Les âmes exemptes de semblables défauts attendent l'impulsion divine pour se déterminer à faire usage de ces dons gratuits, selon le mode et au moment voulus par le Seigneur. Écoutez Dieu se plaindre par Jérémie de certains prophètes : *Je n'envoyais pas ces prophètes, et ils couraient d'eux-mêmes ; je ne leur parlais point, et ils prophétisaient* (Non mittebam prophetas, et ipsi currebant ; non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant. Jerem., XXIII, 21.). Un peu plus loin il ajoute : *Ils ont séduit mon peuple par leurs mensonges et par leurs miracles, quoique je ne les aie pas envoyés, et que je ne leur aie donné aucun ordre* (Seduxerunt populum meum in mendacio suo et in miraculis suis cum ego non misissem eos, nec mandassem eis. Ibid., 32.). Dans un autre endroit, il dit encore : qu'ils avaient des visions appropriées à la tendance de leur esprit ; et ce sont précisément celles-là qu'ils divulguaient. Ces abus n'auraient pas eu lieu, si les prophètes n'avaient pas mêlé l'abominable attache de la propriété à leurs œuvres surnaturelles.

Le mal de cette passion n'entraîne pas seulement à faire un usage inique et pervers des dons divins, à l'instar du prophète Balaam et de ses semblables, dont les miracles tendaient à tromper le peuple ; mais il excite encore à exercer ce pouvoir sans l'avoir reçu effectivement de Dieu. De ce nombre furent ceux qui prophétisaient, et publiaient

les visions de leur invention, ou celles dont le démon était l'auteur. L'ennemi du genre humain exploite alors la disposition de ces hommes, affectionnés aux faveurs extraordinaires ; il leur ouvre à ce sujet un vaste champ, et exerce ses malignes influences sur toutes leurs actions. Ces malheureux, avec une hardiesse pleine d'effronterie, voguent à pleines voiles sur l'océan de la perdition, en multipliant leurs prodiges mensongers. Ils n'en demeurent pas là; la joie et la convoitise de ces biens les portent à de tels excès, que s'ils n'avaient fait jusque-là qu'un pacte secret, ils en arrivent à contracter avec Satan un pacte explicite et manifeste. En effet, beaucoup parmi eux opèrent ces choses extraordinaires en vertu de cet horrible accord qui les constitue ses alliés et ses adeptes. De là viennent les maléfices infâmes des sorciers, des enchanteurs;, des magiciens, des devins et des augures. Pour comble de mal, cette frénésie porte à acheter à prix d'argent les grâces et les dons de Dieu, comme le fit Simon le Magicien, pour les faire servir d'après les instigations du démon (Date et mihi hanc potestatem, ut quicumque imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum. Act., VIII, 19.). On en vient à s'emparer des choses sacrées, et peut-on le dire sans frémir d'horreur, même des divins mystères! Daigne le Seigneur étendre jusqu'à ces misérables les effets de sa miséricorde infinie ! Chacun comprendra aisément combien de tels hommes sont un terrible fléau pour eux, et pour toute la chrétienté. Rappelez-vous les illusions grossières et abominables des mages et des devins du peuple d'Israël, que Saül fit mettre à mort pour avoir voulu imiter les vrais prophètes de Dieu. (Saul abstulit magos et ariolos de terra. I Reg., XXVIII, 3.)

Le chrétien doué de quelque grâce surnaturelle doit se garder du désir empressé de la produire, et le Tout-Puissant qui la lui donne pour l'utilité de son Église ou de ses membres, l'excitera surnaturellement à s'en servir, quand et comme il conviendra. Le divin Maître ordonna à ses disciples de ne pas se tourmenter de ce qu'ils auraient à dire dans les

interrogatoires, ni de quelles expressions ils devraient se servir, parce que leur réponse serait l'effet surnaturel de la foi. De même dans l'exercice de ces œuvres, non moins surnaturelles, il veut que l'homme attende la motion intérieure de l'Esprit-Saint, pour agir, car toute vertu découle de sa vertu. Quoique les disciples eussent reçu d'une manière infuse les grâces et les dons célestes, ils n'en adressaient pas moins à Dieu cette prière, rapportée au livre des Actes des Apôtres : *Donnez à vos serviteurs la force d'annoncer votre parole avec une entière liberté, et étendez votre main, afin qu'il se fasse, par le nom de votre Fils Jésus, des guérisons, des prodiges et des merveilles* (Da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates, et signa et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu. Act. IV, 29, 30.).

Le second dommage est un détriment que subit la foi ; il peut dériver du premier de deux manières. L'une regarde le prochain, par exemple : si une personne entreprend de faire des miracles, ou d'exercer un pouvoir extraordinaire sans nécessité et hors de propos, non seulement elle tente Dieu, ce qui est une faute grave, mais il pourra encore se faire que l'effet ne réponde pas à son attente. Alors les cœurs seront exposés à subir une diminution dans la foi, poussée souvent jusqu'au mépris. Que si le miracle s'opère, Dieu le permet ainsi pour des motifs connus de lui seul, comme il le fit pour la Pythonisse de Saül (Cum autem vidisset mulier Samuelem, exclamavit voce magna. I Reg., XXVIII, 12.) : si toutefois ce fut réellement l'ombre de Samuel qui lui apparut. De toutes façons, les auteurs de ces merveilles sont donc exposés aux erreurs et aux fautes, par l'usage déréglé et abusif qu'ils en font.

En second lieu, l'homme peut éprouver en lui-même une perte notable, sous le rapport du mérite de la foi. L'estime exagérée des miracles, dont la puissance lui a été donnée, le détourne de la pratique essentielle de cette vertu théologale, qui est une habitude obscure par elle-même ; c'est pourquoi, là où abondent les preuves et les faits

surnaturels, il y a moins de mérite à croire. A ce propos saint Grégoire nous dit: « La foi est vide de mérites, lorsque la raison humaine et l'expérience lui servent de preuves (Nec fides habet meritum, qui humana ratio præbet experimentum. S. Greg. Hom. 26 in Evang, Migne, Patr. Lat Tom. LXXVI, pag. 1197.). » Dieu opère ces choses extraordinaires, quand elles sont nécessaires pour l'augmentation de la foi ; ou pour d'autres fins qui intéressent sa gloire et celle de ses Saints.

De peur que ses disciples ne perdissent le mérite de la foi, s'ils acquéraient par des signes manifestes la preuve de sa glorieuse Résurrection, Notre-Seigneur multiplia d'une manière indirecte ses avertissements, afin de les en convaincre sans qu'ils en eussent été les témoins. Il leur fit d'abord annoncer son triomphe par les saintes femmes (1), et ce fut seulement ensuite qu'ils visitèrent le sépulcre (2). De même il pressa Marie-Madeleine d'aller voir le tombeau vide (3), puis il députa les Anges pour lui révéler le mystère (4), afin que la foi venant de l'ouïe (5), dit saint Paul, elle crût par l'audition avant d'avoir vu. Au moment même où le divin Maître daigna se montrer à elle, ce fut sous la figure d'un jardinier (6), Notre-Seigneur voulant ainsi perfectionner sa foi restée jusque là imparfaite, par suite de l'attachement trop humain qu'elle portait à sa présence sensible.

(1) Ite, nuntiate fratribus meis ut eant in Galilæam, ibi me videbunt. S. Matlh., XXVIII, 10.
(2) Exiit ergo Petrus, et ille alius discipulus, et venerunt ad monumentum. S. Joan., XX, 3.
(3) Tulerunt Dominum de monumento, et nescimus ubi posuerunt eum. Ibid., 2.
(4) Non est hic, sed surrexit. S. Luc., XXIV, 6.
(5) Fides ex auditu. Rom., X, 17.
(6) Illa existimans quia hortulanus esset. S. Joan., XX, 15.

Jésus se joignit aux disciples d'Emmaüs (Ipse Jesus appropinquans ibat cum illis. S. Luc, XXIV, 15.), comme s'il était un étranger, et enflamma leurs cœurs avant de se manifester à leurs yeux. Enfin, après avoir réprimandé tous ses Apôtres, d'être restés incrédules à la parole de ceux qui leur avaient annoncé sa Résurrection, il reprit en particulier saint Thomas, d'avoir

voulu se convaincre par sa propre expérience en touchant ses plaies sacrées : Bienheureux, lui dit-il ceux, qui ont cru sans avoir vu (Beati qui non viderunt, et crediderunt. S. Joan., XX, 29.). A toutes ces citations, on peut encore ajouter ceci : que Dieu n'est pas toujours porté à multiplier les miracles. Ainsi il adressa ce vif reproche aux Pharisiens : *Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croyez point* (Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Ibid, IV, 48.). Par conséquent, les âmes dont l'affection désordonnée se porte sur ces œuvres surnaturelles, souffrent un grand préjudice par rapport à la foi.

Le troisième dommage est d'exposer les âmes à la vaine gloire et aux pensées présomptueuses de la vanité. La joie même que procurent ces merveilles, est déjà une vanité, parce qu'on ne la goûte pas purement en Dieu et pour Dieu. Voilà pourquoi Notre-Seigneur blâma ses disciples de s'être réjouis d'avoir de la puissance sur les démons (Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur. S. Luc, X, 20); jamais il ne leur eût adressé cette réprimande si cette joie n'eût pas été vaine.

CHAPITRE XXXI.

Du double avantage que l'on retire de l'abnégation pratiquée à l'égard des grâces surnaturelles.

Outre les trois préjudices, signalés plus haut, dont l'âme se délivre par la privation de cette joie, elle recueille deux précieux avantages. Le premier est de glorifier et d'exalter Dieu ; le second, de s'élever au-dessus d'elle-même.

L'âme peut exalter Dieu de deux manières : d'abord si elle détourne son cœur, et l'affection de sa volonté, de tout ce qui n'est pas Dieu, pour les fixer en lui seul. *L'homme élèvera son cœur, et Dieu sera exalté* (Accedet homo ad cor altum : et exaltabitur Deus. Ps. LXIII, 7.). Le sens de cette parole de David a déjà été rapporté au commencement du traité sur la nuit de la volonté. En effet, quand le cœur plane au-dessus de toutes choses, l'âme participe à sa force ascensionnelle. Dieu est donc loué et glorifié dans cette âme qui concentre en lui seul toutes ses affections. Il lui manifeste alors son excellence et sa grandeur suprême, et lui donne comme un témoignage de ce qu'il est, par le fait même de cette élévation de son cœur en lui. Ceci n'a pas lieu sans que la volonté soit plongée dans le vide et dans le dénuement absolu, par rapport aux joies et aux consolations, comme l'enseigne encore le Seigneur par la bouche du Roi-Prophète : *Laissez tout, et considérez que c'est moi qui suis Dieu* (Vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Ps. XLV, 11.). Et ailleurs David ajoute : *C'est en passant par une terre déserte, aride et sans chemin, que je me suis présenté devant vous comme dans votre sanctuaire, pour contempler votre puissance et votre gloire* (In terra déserta et invia, et inaquosa : sie in saucto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam, et gloriam tuam. Ps. LXII, 3.). S'il est vrai que Dieu est glorifié par le complet renoncement à toutes les satisfactions du créé, ne sera-t-il pas beaucoup

plus exalté, si l'âme se dégage de toutes les grâces extraordinaires, pour s'attacher sans partage à lui seul ; puisque ces grâces, en tant que surnaturelles, ont une excellence supérieure à celle des autres biens ? Ainsi, les abandonner pour établir sa joie en Dieu, c'est exalter sa gloire et sa souveraineté. Plus les choses que l'on méprise pour un autre objet sont nobles et précieuses, plus on témoigne d'estime et on rend hommage à cet objet. Dieu est encore glorifié d'une autre manière, lorsque la volonté se dégage du désir de ces biens ; voici comment : L'âme exalte Dieu, dans la mesure où sa foi et sa soumission n'ont plus besoin de s'appuyer sur des preuves éclatantes. En effet, l'âme reçoit par la foi une connaissance plus vaste et plus complète que les signes et les miracles ne pourraient lui en faire acquérir.

Nous disions, en commençant, que le second avantage est d'élever l'âme au-dessus d’elle même. Par le détachement de tous les témoignages extérieurs et de tous les faits miraculeux, sa volonté arrive à une foi très pure, que le Seigneur lui communique à un degré beaucoup plus éminent. En même temps, il augmente en elle les deux autres vertus théologales, l'espérance et la charité. L'âme jouit alors de sublimes et divines connaissances, grâce à cette habitude obscure de la foi, qu'elle possède dans le dénuement absolu des facultés intellectuelles. La charité y puise ses ardeurs les plus suaves ; enfin la volonté trouve son repos et sa satisfaction dans l'espérance, dont le seul objet est la possession du Dieu vivant. Ces avantages ineffables sont d'une importance essentielle et directe, pour réaliser l'union parfaite avec Dieu.

CHAPITRE XXXII.

Du sixième genre de biens dans lesquels la volonté peut se réjouir. — Quelle est leur nature. — Première division qu'on établit entre eux.

L'unique but de notre ouvrage est d'apprendre à l'âme à faire un bon usage des biens spirituels, pour parvenir à l'union divine. Maintenant il nous reste à traiter du sixième genre de biens, c'est-à-dire des biens spirituels, qui contribuent d'une manière plus spéciale à élever l'édifice de la perfection ; il faut donc, cher lecteur, que vous et moi nous prêtions une attention sérieuse à ce sujet. Plusieurs, par défaut de science, se servent des biens spirituels pour la seule satisfaction des sens, et leur esprit reste ainsi privé de tout fruit réel. La partie inférieure attire en elle l'eau féconde de la grâce, et l'empêche de parvenir jusqu'à l'esprit, qui demeure en proie à une désolante sécheresse et à l'angoisse du vide. A peine trouvera-t-on une personne qui échappe à cette tyrannie des sens.

Mais venons-en à notre considération. J'entends par biens spirituels, tous ceux dont l'impulsion nous porte vers les choses divines, ou qui favorisent les communications entre Dieu et l'âme, et entre l'âme et Dieu. Dès le début, je les distingue selon la division des genres les plus universels, et je dis qu'il y a deux sortes de biens spirituels : les uns sont agréables, les autres pénibles; chaque sorte se subdivise en deux espèces. Parmi ceux qui sont agréables, les uns ont un objet clair et distinct, d'autres un objet obscur et confus. Il en est absolument de même pour les biens pénibles à la nature; ils ont pour objet des choses tantôt claires et distinctes, tantôt obscures et confuses. Tous ces biens peuvent également se diviser selon la distinction des puissances de l’âme : les uns sont des connaissances

intellectuelles et appartiennent à l'entendement ; les autres sont des affections et s'appliquent à la volonté ; d'autres enfin, en tant qu'imaginaires, entrent dans le domaine de la mémoire.

Ajournons l'explication des biens douloureux ; ils font partie de la nuit passive, c'est là que nous en parlerons. Mettons aussi de côté les biens agréables, que nous avons dit n'avoir pour objet que des choses confuses et obscures ; ils trouveront leur place ailleurs, lorsque nous traiterons de la connaissance générale, confuse et amoureuse, en laquelle se consomme l'union de l'âme avec Dieu. Au second livre, quand nous avons établi des divisions entre les connaissances de l'entendement, nous avons différé à dessein ce sujet, réservant de l'étudier dans le traité de la nuit obscure. Il faut actuellement nous entretenir des biens spirituels, qui remplissent l'âme de douceur et de satisfaction, et dont l'objet est clair et distinct.

CHAPITRE XXXIII.

Des biens spirituels qui peuvent entrer dans la possession distincte de la mémoire et de l'entendement. — Comment la volonté doit se comporter à l'égard de la joie qu'elle y trouve.

S'il nous fallait énumérer la multitude des connaissances de la mémoire et de l'entendement, et enseigner à la volonté comment elle doit se comporter, à l'endroit de la jouissance que ces conceptions peuvent lui procurer, ce serait pour nous un très long travail ; surtout après en avoir déjà amplement parlé dans le second livre et au commencement de celui-ci. Mais nous avons indiqué plus haut comment il importe de diriger ces deux puissances vers l'union divine ; il n'est donc pas utile d'y revenir, parce que la volonté doit se gouverner de la même manière, dans la jouissance que pourraient lui offrir ces conceptions. Le dépouillement de la mémoire et de l'entendement, par rapport à telle ou telle connaissance, est inséparable du renoncement de la volonté à la satisfaction qu'elle pourrait y puiser. Il suffit d'avertir, une fois pour toutes, qu'on doit observer la même ligne de conduite à l'égard des trois puissances. Au reste, les deux premières facultés de l'âme ne pouvant rien admettre, ni repousser sans le concours de la volonté, il est évident que la doctrine qui sert aux unes s'applique également à l'autre.

Conformez-vous donc avec soin aux règles exposées dans le cours de cet ouvrage ; vous éviterez les dangers et les dommages qu'encourt l'âme, si elle ne sait pas, au milieu de toutes ces connaissances, diriger vers Dieu la joie de la volonté.

CHAPITRE XXXIV.

Des biens spirituels agréables qui peuvent être l'objet clair et distinct de la volonté. — Combien il y en a de sortes.

Nous pouvons réduire à quatre tous les genres de biens, dont la volonté peut distinctement se réjouir. Les premiers nous portent à la dévotion, les seconds nous y provoquent, les troisièmes nous dirigent vers ce but, enfin les derniers nous y perfectionnent. Nous en traiterons dans l'ordre qui vient d'être énoncé.

Les biens qui produisent la dévotion : sont les images, les portraits des saints, les oratoires et les cérémonies religieuses. Il peut se glisser beaucoup de présomption et de vanité dans les images et les tableaux des saints. Néanmoins ils ont une grande importance relativement au culte divin, et ils sont d'une grande utilité pour exciter la volonté à la ferveur. L'approbation de notre Mère la sainte Église et l'usage qu'elle en fait, en sont une preuve incontestable. Aussi est-il toujours fort à propos de s'en servir pour sortir de notre tiédeur. Mais, hélas ! on ne voit que trop souvent des personnes d'une piété mal-entendue, placer leur satisfaction dans la peinture et dans la décoration extérieure, au lieu de s'attacher à l'objet de ces représentations.

La sainte Église se propose une double fin dans le culte des images : d'abord d'honorer par elles les saints, puis d'exciter la volonté et de réveiller la dévotion des fidèles. Quand les images pieuses font atteindre ce but, elles sont d'un grand profit et leur usage est vraiment utile. C'est pourquoi on doit choisir de préférence celles dont la représentation est plus saisissante, et porte la volonté à une dévotion plus ardente. On doit placer ce motif en première ligne, et reléguer au second rang l'habileté du travail et la

valeur de l'ornementation; comme je l'ai dit, plusieurs personnes font le contraire, et considèrent dans l'image plutôt sa valeur et sa beauté artistique, que l'objet invisible quelle représente. Quant a la dévotion intérieure et spirituelle, il n'en est pas question ; ces soi-disant dévots dépensent toute leur affection dans une recherche curieuse où se complaisent les sens. La joie et l'amour de la volonté restent alors absorbés dans ce plaisir, tandis que la véritable vie de l'esprit, qui détruit l'affection aux choses sensibles et distinctes, se perd absolument par cette conduite.

N'y a-t-il pas de quoi gémir, en voyant l'usage étrange, adopté par certaines personnes de notre temps, encore éprises des vanités de ce monde ? Elles ornent les images des saints de vêtements inventés par la mode, et s'en font un passe-temps pour contenter leur légèreté. Elles osent les affubler de parures qui seraient répréhensibles pour elles-mêmes, et contre lesquelles les saints ont toujours protesté. Le démon est d'accord avec ces personnes pour canoniser ainsi leurs vanités, en couvrant de leur luxe les statues des saints ; n'est-ce pas là plutôt leur faire une insolente injure ? C'est ainsi que s'éteint la piété solide et sérieuse, qui tend à rejeter toute vanité et à en éloigner même l'apparence. La dévotion ne consiste plus maintenant qu'en des ornements superflus, et en des soins curieux à l'égard des images et des statues artistement sculptées, dans lesquelles l'âme met la joie de son coeur.

Vous verrez d'autres personnes qui ne se lassent pas d'entasser images sur images ; elles exigent qu'elles soient travaillées de telle manière, placées de telle et telle sorte et non pas autrement ; à tout prix leurs sens doivent être satisfaits, et en résumé la dévotion de leur cœur est presque nulle. Leur attachement à ces objets ressemble à celui de Michas et de Laban pour leurs idoles ; le premier sortit de sa maison en jetant les hauts cris parce qu'on les lui enlevait (Deos meos, quos mihi feci tulistis, et sacerdotem, et omnia quæ habeo, et dicitis : quid tibi est ? Jud., XVIII, 24.) ; et le second, après avoir

parcouru un long chemin, et s'être mis dans une violente colère à leur sujet, bouleversa toute la tente de Jacob pour les retrouver (Scrutantique omne tentorium, et nihil invenienti. Gen., XXXI. 34.).

Une piété vraie fait de l'invisible l'objet principal de sa dévotion ; elle n'a pas besoin d'un grand nombre d'images, et encore s'en sert-elle fort peu. Dans ce choix, elle donne la préférence à celles qui élèvent la pensée vers les choses futures, au lieu de l'abaisser vers les inanités d’ici bas. Si elle les pare, c'est avec modestie et cependant selon leur dignité actuelle, gardant pour elle-même une semblable ligne de conduite. Elle évite ainsi, non seulement que ses désirs soient émus par la figure de ce monde, mais encore elle ne veut pas que ces images lui en rappellent même le souvenir, offrant à ses regards des ajustements conformes aux frivolités humaines.

Loin d'attacher son amour aux images dont elle se sert, elle s'afflige fort peu si ou les lui enlève, car son unique ambition est de considérer dans le sanctuaire intime de son cœur, l’image vivante qui est le Christ crucifié, et elle se réjouit en lui de se voir privée de tout. Lui soustrait-on les moyens les plus efficaces en apparence pour la porter à Dieu, sa paix n'en est pas troublée. D'ailleurs il y a une plus grande perfection à conserver une joyeuse tranquillité dans la privation de ces secours, qu'à s'y attacher passionnément. Je ne nie pas qu'il ne soit bon d'avoir recours aux images, pour favoriser la ferveur, au contraire, j'engage à choisir toujours celles qui nous y portent davantage ; mais c'est une imperfection d'y être attaché avec esprit de propriété, au point de s'attrister si on nous les retire.

Plus le cœur tient à une image ou à un secours sensible, moins il peut s'élever vers Dieu dans l'oraison. Parmi les images, celles qui représentent leur sujet avec plus de fidélité, provoquent sans doute davantage la dévotion ; il convient donc de préférer les unes aux autres, uniquement

en vue de ce motif. Mais il faut toujours éviter l'esprit de propriété, afin que l'âme traverse ces intermédiaires sans s'y arrêter, et monte vers Dieu, libre de tout obstacle. Cette manière d'agir retire aux sens les secours sensibles, dans la jouissance desquels ils s'absorbent. Tous ces moyens sont des degrés, qui nous sont donnés pour gravir la montagne de la perfection ; malheureusement, ils deviennent par notre faiblesse un obstacle non moins considérable, peut-être, que l'attache à tout autre objet.

Quelque difficile qu'il puisse être de comprendre cette doctrine du dénuement et de la pauvreté d’esprit, indispensable à la perfection, en ce qui concerne le culte des images, au moins sera-t-on forcé de reconnaître l'imperfection très commune qui se glisse dans le choix des rosaires ou des chapelets. Il est fort rare de trouver une personne qui n'ait à déplorer quelque faiblesse à ce sujet. On désire les avoir de telle forme et non de telle autre, d'une certaine couleur, d'un métal de préférence à un autre, avec tel ou tel ornement, etc. Cependant Dieu n'écoute pas plus favorablement les prières faites avec celui-ci qu'avec celui-là ; la matière de l'objet n'est donc d'aucune importance. Les seules prières assez puissantes pour pénétrer les cieux, sont celles d'une âme simple et droite, dont l'unique prétention est le bon plaisir divin, et qui n'estime un chapelet qu'en raison des indulgences dont il est enrichi. Telle est la nature de notre vaine cupidité, qu'elle est ingénieuse à se forger des chaînes de tout. Aussi pouvons-nous la comparer au ver rongeur qui attaque les parties saines, et n'épargne dans son travail destructeur ni le bon ni le mauvais.

Que signifie votre prédilection pour ce chapelet artistement travaillé, et pourquoi voulez-vous qu'il soit de cette matière et non pas d'une autre, si ce n'est pas pour chercher à satisfaire ainsi votre goût? Pourquoi choisissez-vous cette image de préférence à celle-là, par le motif futile de son prix et de sa beauté, sans songer si elle allumera en

vous le feu de l'amour divin ? Certes, si vous employiez toute l'énergie de votre joie à plaire uniquement au Seigneur, ces accessoires vous seraient tout à fait indifférents. Qu'il est douloureux de voir des personnes spirituelles attachées au détail de ces moyens, à la forme et au travail de ces objets, ne se préoccuper que de satisfaire leur curiosité et leur vaine frivolité ! Jamais vous ne les verrez contentes ; elles laissent les uns pour prendre les autres, c'est un échange continuel où l'esprit de dévotion se perd. Croyez-le, l'attache de la propriété ne change pas de caractère pour changer d'objet; elle est toujours mauvaise, soit qu'elle se porte sur ces biens spirituels ou sur les biens temporels. Dieu seul connaît la grandeur des dommages que les âmes en éprouvent !

CHAPITRE XXXV.

De ce qui concerne les saintes images, suite. — Ignorance de certaines personnes à cet égard.

On pourrait écrire à l'infini sur le peu d'intelligence que plusieurs personnes apportent dans l'appréciation des images. Parfois l'ineptie est poussée si loin, qu'il se trouve des âmes dont la confiance se base sur le plus ou moins de sympathie que leur inspire la figure représentée sur telle ou telle image. C'est se méprendre grossièrement sur les relations qui doivent exister entre l'âme et Dieu, et sur le culte et l'honneur qui lui sont dus. Nous le savons, sa souveraine Majesté considère avant tout la foi, la pureté du cœur qui le prie. S'il accorde souvent plus de faveurs à la vénération d'une image, de préférence aune autre toute semblable, mais où l'art aurait déployé plus de talent, c'est afin de réveiller la ferveur des fidèles. De même, lorsque Dieu opère des miracles et accorde des grâces particulières devant tel tableau, c'est dans le but de raviver par ce prodige nouveau la dévotion et la piété languissantes. La ferveur se rallume en effet, et les prières persévèrent. Or, comme c'est là une double condition pour rendre Dieu favorable à nos demandes, il continue à les exaucer et à faire des miracles, dans la mesure de la foi et de l'espérance que nous avons en lui, et de la confiance que nous témoignons à ce saint.

La différence de formes, ou la beauté matérielle de l'image ne doit pas captiver votre attention, ni augmenter votre piété : celles qui raniment davantage la dévotion méritent seules d'attirer votre préférence. Agir autrement serait, je le répète, une véritable absurdité. Considérer comment le Seigneur désire surnaturaliser la dévotion qui s'adresse aux formes : d'ordinaire, il opère ses oeuvres

merveilleuses et accorde ses grâces signalées, par l'intermédiaire de certaines images dont la sculpture ou la peinture laisse beaucoup à désirer, et n'offre aucun aliment à la curiosité ; et cela afin d'empêcher les fidèles d'attribuer ces prodiges à l'art et à la richesse de l'image.

Notre-Seigneur choisit encore des images placées à l'écart dans des lieux solitaires, pour manifester sa puissance. D'une part, la dévotion des fidèles s'augmente par la peine qu'ils ont à s'y rendre, et donne à leur acte un double mérite ; de l'autre, ils s'éloignent du bruit et du tumulte pour prier à l'exemple du divin Maître. Aussi j'approuve fort celui qui, pour ne pas se joindre à la foule des pèlerins, entreprend des pèlerinages en dehors de l'époque fixée. Quand les multitudes s'y pressent, jamais je ne lui conseillerais de s'y mêler ; on risque d’en revenir plus distrait qu'on n'y est allé, et beaucoup, dans le nombre, font ces voyages par mode de récréation plutôt que par dévotion. Or, si la foi et la dévotion en sont bannies, l'image toute seule sera-t-elle capable de vous rapporter aucun bien ! Quelle sublime et vivante image n'était pas notre adorable Sauveur en sa vie mortelle? Et cependant, ceux qui n'avaient pas la foi, bien qu'ils vécussent en sa sainte compagnie, et contemplassent sans cesse ses oeuvres incomparables,, ne profitaient aucunement de sa divine présence. C'est pourquoi l'Evangéliste saint Luc nous assure que sa patrie ne connut pas les merveilles qu'il opéra en d'autres lieux (Utique dicetis mihi hanc similitudinem : medice, cura teipsum : quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua. Ait autem : Amen dico vobis, quia nemo propheta acceptus est in patria sua. S. Luc, IV, 23, 24.).

Il peut se faire que Dieu communique une impression spirituelle toute spéciale, par la vue de certaines images, dont les traits restent profondément gravés dans l'esprit, et demeurent toujours comme présents. Leur simple souvenir renouvelle, avec plus ou moins d'intensité, la même ferveur qu'elles firent éprouver la première fois; tandis qu'une autre

image, fût-elle d'un travail supérieur, ne procurerait pas un semblable fruit spirituel.

La dévotion se porte encore sur telle ou telle forme d'images ; et souvent cet attrait naît d'une sympathie naturelle, comme on préfère le visage de telle personne à celui de telle autre, parce qu'il est plus sympathique, bien que les traits en soient peut-être moins beaux. On lui porte une affection toute naturelle, et son souvenir reste fidèlement empreint dans la mémoire. Ainsi l'amour de préférence pour telle ou telle image, loin d'être de la dévotion, n'est en vérité qu'un penchant tout naturel.

D'autres fois en regardant une image, on croira la voir remuer, changer d'expression, faire des signes, donner à entendre certaines choses ou même parler. Ces phénomènes, ainsi que les effets surnaturels dont il est question ici au sujet des images, sont très souvent bons et réels. Dieu les opère soit pour augmenter la dévotion, soit pour procurer à l'âme faible un appui, qui l'aide à avancer dans le chemin de la perfection, un but, qui fixe son esprit au milieu de ses innombrables distractions. Mais plus d'une fois aussi, le démon est l'instigateur de ces prodiges, dont il se sert pour tromper les âmes et leur nuire. Le chapitre suivant nous donnera sur tous ces points la vraie doctrine.

CHAPITRE XXXVI.

Comment on doit diriger vers Dieu le plaisir que la volonté trouve dans les saintes images, de manière qu'elles ne soient pas pour elle un sujet d'erreur ni un obstacle.

Les images sont, il est vrai, d'un grand secours pour nous rappeler le souvenir de Dieu et des saints, et pour porter notre volonté à la dévotion, si nous en usons comme il convient. Au contraire, elles peuvent être la source d'innombrables erreurs, si l'âme ne sait pas se servir des effets surnaturels dont elles sont l'occasion, pour aller à Dieu. Elles sont, en effet, l'un des principaux: moyens dont l'esprit de mensonge se sert pour surprendre les âmes imprudentes, et les entraver dans le véritable chemin de la vie spirituelle. Il se plaît â faire apparaître des choses extraordinaires, tantôt dans les images matérielles et corporelles dont la sainte Église approuve l'usage, tantôt par les représentations intérieures qu'il sait graver dans l'imagination, sous l'apparence de tel saint ou de son image. Cet astucieux ennemi du genre humain se transforme en Ange de lumière, et emploie, pour nous égarer, les moyens mêmes qui nous sont donnés pour remédier à nos faiblesses ; il se dissimule de la sorte pour mieux surprendre notre crédulité.

Une âme droite se tiendra toujours sur la réserve, même dans le bien, le mal portant en lui-même son cachet distinctif car, dans l'un ou l'autre cas, elle est exposée aux dangers signalés plus haut : d'être arrêtée dans son essor vers Dieu, de se servir des images d'une manière imprudente et grossière, ou de se voir entraînée dans une voie illusoire. Donc, pour recueillir les avantages opposés, il faut purifier la volonté de la joie que les images lui

procurent, afin de savoir diriger par elles l'âme vers Dieu ; ce qui est le but exclusif de l'Eglise.

Je vais donner ici un avis qui répondra a tout. Puisque les images nous servent d'échelons pour nous élever aux choses invisibles, il faut nécessairement que l'affection et la joie de la volonté se reposent exclusivement sur l'objet invisible dont elles sont la représentation. Le fidèle ne doit pas chercher un aliment à la satisfaction des sens dans une image, fût-elle corporelle ou imaginaire, d'un beau travail ou richement ornée, capable d'inspirer une dévotion sensible ou spirituelle. Il faut traverser ces accessoires sans en tenir aucun compte, et se borner à donner à l'image les marques de vénération prescrites par l'Eglise. Il suffit de porter sa pensée vers le souvenir qu'elle éveille, et de concentrer la ferveur de l'esprit et la force de la volonté en Dieu, ou dans le Saint que l'on invoque, car ce doit être là le terme de toute dévotion et de toute prière. D'après cette doctrine, l'impression sensible ne devant jamais avoir la prééminence sur ce qu'il y a de réel et de spirituel dans le culte des images et des tableaux religieux, rien n'empêche plus l'esprit et les sens de s'élever librement vers Dieu. L'influence surnaturelle qui motivait la dévotion, sera doublée lorsque l'amour tendra directement à Dieu sans obstacle. Au reste, toutes les fois que Dieu accorde ces grâces et d'autres semblables, il se propose d'élever nos sentiments et nos goûts vers l'invisible ; et il veut que nous tendions sans cesse au même but. Nous l'atteindrons à la condition d'amortir la force et la vigueur des puissances de l'âme, à l'égard de toutes les choses visibles et sensibles.

CHAPITRE XXXVII.

Suite du même sujet sur les choses qui motivent la dévotion. Des oratoires et des autres lieux consacrés à la prière.

Il me semble avoir déjà fait comprendre dans combien d'imperfections l'homme spirituel peut tomber, s'il s'arrête aux accessoires des images ; et comment dans ce cas il court peut-être encore plus de dangers que dans l'attachement aux autres biens corporels et temporels. Je dis peut-être plus de dangers, car sous prétexte que ce sont des choses saintes, il se croit en sûreté, redoute moins l'attrait naturel de la propriété. Aussi se trompe-t-il bien souvent : vient-il à ressentir un goût prononcé pour les objets pieux, il s'imagine être rempli de dévotion, et la plupart du temps ce n'est là qu'une tendance et une inclination toute naturelle, qu'il porte sur cet objet comme il les porterait sur autre chose.

Commençons à parler des oratoires. Certaines personnes multiplient à l'infini les images, pour rehausser la beauté de leur oratoire ; elles cherchent à charmer les regards par la symétrie et l'éclat de l'ornementation. Une pareille conduite prouve-t-elle un plus grand amour de Dieu? Bien au contraire, l'amour diminue à mesure que la volonté se complaît dans les somptuosités et les peintures, qui détournent l'application de l'objet réel et invisible. Oh ! sans doute, tout ce qu'on peut déployer d'ordre, de parures et de marques d'honneur autour des images, est encore fort peu de chose comparativement à ce qu'elles méritent; aussi ceux qui les conservent avec peu de vénération et de respect méritent-ils d'être repris avec sévérité. Nous rangeons dans ce nombre les sculpteurs et les peintres qui, au lieu de favoriser la dévotion, vous l'enlèvent par leur

travail grossier et imparfait; à mon avis, on devrait interdire, à ces ouvriers maladroits et ignorants, l'exercice de leur art.

Mais quel rapport y a-t-il, je vous le demande, entre ce culte rendu aux images et l'esprit de propriété, l'attache, le goût que vous placez dans ce luxe et cette ostentation ? Cette amorce ne captive-t-elle pas vos sens au point d'entraver votre ascension vers Dieu, de vous empêcher de l'aimer et d'oublier tout le reste pour son amour ? Si vous sacrifiez ce devoir à votre attrait, non seulement le Seigneur n'agréera pas tous vos soins, mais il vous châtiera pour n'avoir pas préféré en ceci, comme en toutes choses, son bon plaisir au vôtre.

Le récit de l'entrée triomphale de Notre-Seigneur à Jérusalem (Turbæ autem, quæ præcedebant et quæ sequebantur, clamabant dicentes : Hosanna filio David. S. Matth., XXI.) vient à l'appui de ce que nous disons. Tandis que le peuple le recevait avec des palmes et au milieu des chants, le divin Rédempteur pleurait. Ce qui faisait le sujet de ses larmes, c'était de distinguer dans cette foule tant de coeurs éloignés de lui, et qui croyaient acquitter leur dette de reconnaissance par ces signes et ces démonstrations extérieures. Ils justifiaient ainsi la parole de nos Livres Saints : *Ce peuple m'honore des lèvres; mais son cœur est loin de moi* (Populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me. Ibid., XV, 8.). C'étaient eux-mêmes et non pas le Seigneur que fêtaient ces Juifs ingrats.

N'est-ce pas là ce qui se passe souvent de nos jours, lorsqu'on célèbre quelque solennité ? On y voit accourir les multitudes ; néanmoins le plus grand nombre s'y porte, non pas en vue de la gloire de Dieu, mais pour le plaisir de voir, d'être vu, de faire bonne chère, ou encore pour d'autres motifs de respect humain. Des tendances et des intentions si grossières déplaisent au Seigneur, surtout si on mêle à ces fêtes des choses profanes et ridicules, propres à exciter la critique des assistants et à les distraire. D'autres personnes cherchent à déployer la magnificence de leurs décorations, plutôt dans le but de plaire et d'attirer les regards, que pour

inspirer la piété. Et que dire de tant d'autres vues intéressées qu'on apporte à ces assemblées? Ces gens là ont l'oeil de la convoitise bien plus ouvert sur leur propre gain que sur les intérêts du Seigneur. Ils n'ignorent pas le manque de droiture de leur conduite, et Dieu, qui les voit, le connaît mieux encore.

Quoi qu'il en soit de la diversité des intentions, de tels abus prouvent bien qu'ils se fêtent eux-mêmes, plutôt qu'ils ne fêtent Dieu. Ce que l'on fait pour sa propre satisfaction ou pour plaire au monde, Dieu ne le regarde pas comme fait à lui-même. Parmi ceux qui se sont réjouis de participer aux pieuses solennités, beaucoup auront attiré ia juste colère du Seigneur ; comme il arriva aux enfants d'Israël qui chantaient et dansaient autour de leur idole (Locutus est autem Dominus ad Moysen dicens, vade descende: peccavit populus tuus... cecideruntque in die illa quasi viginti tria millia hominum. Exod. XXXII, 7, 28.). Ils se flattaient d'honorer ainsi le Tout-Puissant ; mais ils ne réussirent qu'à provoquer son indignation, et plusieurs milliers d'entre eux furent exterminés. Les prêtres Nadab et Abiu, fils d'Aaron, qui offraient à Dieu un feu étranger, furent frappés de mort, les encensoirs en main (Arreptisque Nadab et Abiu filii Aaron thuribulis, posuerunt ignem et incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum : quod eis præceptum non erat. Egressusque ignis a Domino devoravit eos. Levit., X, 1, 2.). De même encore celui qui entra dans la salle du festin, sans être revêtu de la robe nuptiale, fut, par l'ordre du roi, jeté pieds et mains liés dans les ténèbres extérieures (Amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem ? at Ile obmutuit. Tunc dixit rex ministris : Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores. 8. Matth., XXII, 12, 13.). Ces divers châtiments nous montrent jusqu'à quel point Dieu s'irrite contre les irrévérences commises dans les réunions établies en son honneur.

O Seigneur, mon Dieu, que de fêtes vous font les enfants des hommes où le démon a sa part, et où vous ne trouvez pas la vôtre ! Combien ce malin esprit se sent à l'aise dans de pareilles solennités, où, semblable à un avide marchand,

il recueille avec une ruse infernale d'immenses profits ! Que de fois, Seigneur, pourriez-vous dire dans ces occasions : Ce peuple m'honore des lèvres; mais son cœur est loin de moi (Populus hic labis me honorat : cor autem eorum longe est a me. S. Matlh., XV, 8.), c'est-à-dire son culte est dénué de fondement. Dieu veut être servi pour lui-même et pour ses perfections infinies, et ne saurait permettre qu'on y mêle d'autres fins indignes de lui.

Mais revenons à notre sujet. Il est des personnes qui, dans la décoration de leur oratoire, cherchent à flatter leur goût plutôt qu'à honorer Dieu. D'autres tombent dans un excès contraire, et ne prennent pas plus de soin de ces lieux consacrés à Dieu que d'un lieu profane ; parfois même leur sollicitude se porte avec plus d'empressement sur les choses profanes que sur les choses divines. Passons outre pour le moment, et adressons-nous à ceux qui filent plus fin, comme dit le proverbe, je veux parler des personnes qui se disent dévotes. Beaucoup parmi elles se préoccupent tellement de contenter leurs inclinations naturelles, qu'elles dépensent à décorer leur oratoire, les longues heures réclamées par l'oraison et le recueillement intérieur. Elles gaspillent le temps dans ces occupations distrayantes, sans réfléchir que cette attention les distrait autant que les autres soins temporels. La recherche de leur propre agrément sera toujours une source d'inquiétudes, tant qu'elles n'useront pas seulement de ces accessoires comme d'un moyen propre à favoriser le recueillement et la paix, et le jour où l'on voudrait les en priver, le chagrin et le trouble s’empareraient de leur cœur.

CHAPITRE XXXVIII.

Comment on doit se servir des églises et des oratoires pour élever son esprit à Dieu.

Le but des lieux consacrés à la prière est de conduire l'âme à Dieu. Hâtons-nous de le dire, il est très permis, et même utile aux commençants, d'éprouver un attrait, un goût sensible pour les images, les oratoires et les autres objets de piété. Ils n'ont pas perdu le goût des choses du siècle, et leur âme n'étant pas encore assez mortifiée, cette jouissance sensible leur est indispensable pour les détacher des plaisirs d'ici-bas. Ainsi en est-il de l'enfant, à qui on présente un objet avant de lui retirer celui qu'il tient, afin de le distraire et de l'empêcher de pleurer, s'il se voyait les mains vides. Toutefois, après ces premiers pas dans la perfection, il faut rejeter avec courage les plaisirs et les joies dans lesquels l'âme trouvait sa satisfaction. L'homme vraiment spirituel est fort peu touché par les objets extérieurs, il s'adonne de préférence au recueillement et à l’entretien intime avec Dieu. S'il fait usage des tableaux et des oratoires, ce n'est qu'en passant ; son esprit s'absorbe aussitôt en Dieu, et oublie tout ce qui l'entoure.

Les endroits les plus décents conviennent mieux à la prière, je ne le conteste pas; mais, malgré tout, on doit choisir de préférence ceux qui captivent moins les sens, et où le cœur est plus libre pour prendre son essor vers Dieu. On peut appliquer à ce sujet la réponse de notre adorable Sauveur à la Samaritaine, qui lui demandait quel était, du temple ou de la montagne, le lieu le plus favorable à la prière. Il lui fut dit que la qualité de la véritable oraison était indépendante des limites de tel ou tel endroit : *Le temps vient, et il est déjà venu, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité : car ce sont là les adorateurs*

que le Père cherche. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l’adorent, l’adorent en esprit et en vérité (Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus : et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. S. Joan, IV, 23, 24). Sans doute les églises et les oratoires sont exclusivement destinés à la prière, et sont propres à favoriser cet exercice ; cependant pour le commerce intime de l'âme avec Dieu, dans l'oraison, il faut donner la préférence au lieu qui peut le moins occuper les sens. Certaines personnes ont tort de choisir des endroits agréables et flatteurs pour la nature ; il est à craindre que loin d'y trouver un motif de recueillement, les sens ne s'y récréent dans une vaine complaisance. Au contraire, un site solitaire et d'un aspect austère facilite l'oraison ; l'esprit n'étant plus retenu et borné par les choses visibles, monte d'un vol plus sûr et plus direct vers Dieu. Enfin, si les objets extérieurs aident parfois l'esprit à s'élever, c'est à la condition qu'il les oublie aussitôt pour se fixer en Dieu.

Notre divin Sauveur, qui doit être notre premier modèle, choisissait habituellement pour prier les lieux solitaires, qui favorisent l'ascension de l'âme vers son Créateur, sans donner prise à la satisfaction des sens. Telles sont les montagnes, qui se dressant majestueuses au-dessus de la terre et étant le plus souvent dénudées, n'offrent à la partie sensitive aucune récréation. Ainsi le vrai spirituel ne songe qu'à se procurer le recueillement intérieur, par l'oubli de tout le reste. Il préfère, pour atteindre son but, l'endroit le plus dépourvu des charmes capables d'impressionner les sens, et s'il refuse son attention aux objets extérieurs, c'est afin de pouvoir s'entretenir seul à seul avec son Dieu, dans l'isolement de toutes les créatures. Je m'étonne vraiment de voir des personnes pieuses, dont l'unique occupation est de parer leurs oratoires, et de disposer les lieux de prière selon leur goût et leur caprice. Elles ne se mettent guère en peine de se recueillir, ce qui néanmoins est la chose la plus

importante. Aussi n’ont-elles pas d'esprit intérieur, car si elles en avaient tant soit peu, loin de trouver leur jouissance dans ces occupations minutieuses, elles en ressentiraient au contraire une réelle fatigue.

CHAPITRE XXXIX.

Sur le moyen d'acheminer l'esprit au recueillement intérieur, par l'usage des choses dont il est question. — Suite.

Il y a des âmes qui jamais ne parviennent à entrer dans les véritables joies de l'esprit, parce que jamais elles ne retranchent définitivement à leur appétit, la jouissance immodérée des objets extérieurs et sensibles. Que ces âmes ne l'oublient pas : si les temples et les oratoires matériels sont des lieux consacrés d'une manière spéciale à la prière, et si l'image est l'objet qui ravive la ferveur, ce n'est pas à dire qu'il faille diviser les forces de la dévotion sur les sanctuaires, ou sur les tableaux dont ils sont ornés. L'important est de ne point négliger la prière dans le temple vivant, c'est-à-dire le recueillement intérieur dont l'Apôtre saint Paul nous dit : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que son Esprit habite en vous* (Nescitis quia tcmplum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ? 1 ad Cor., III, 16.) ? Et le Christ nous l'assure en ces termes par saint Luc : *Le royaume de Dieu est au dedans de vous* (Ecce enim regnum Dei intra vos est. S. Luc, XVII, 21.), Ces paroles nous rappellent l'admirable réponse de Notre-Seigneur à la Samaritaine : *Il faut que ceux qui adorent Dieu, l'adorent en esprit et en vérité* (Qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. S. Joan., IV, 24.).

Dieu estime fort peu vos oratoires et vos lieux de prière, où le luxe déborde, si en y mettant votre jouissance et vôtre satisfaction, vous perdez une parcelle du dénuement intérieur, ou de la pauvreté d'esprit, acquise à force d'actes de renoncement à toutes les choses que vous pouvez posséder. Si vous voulez que la volonté, purifiée de la joie et de la complaisance frivoles, qu'elle puise dans les objets extérieurs, s'élève libre vers Dieu à l'heure de la prière, votre

unique soin doit être de conserver votre conscience pure, et de fixer toutes les aspirations de votre esprit et de votre cœur en Dieu. A cette fin, choisissez le lieu le plus écarté, le plus solitaire que vous pourrez trouver, et appliquez l'attrait et la joie de votre volonté à louer Dieu et à invoquer son saint Nom. Quant à ces petites douceurs, à ces mille jouissances extérieures, n'y faites pas attention et passez outre généreusement. Car si l'âme s'accoutume à savourer la dévotion sensible, jamais elle ne parviendra à goûter, à la faveur du recueillement intérieur, le suc des délices spirituelles qui se trouve dans la nudité de l'esprit.

CHAPITRE XL.

De certains dangers auxquels sont exposés ceux qui goûtent une jouissance trop sensible dans les objets et dans les lieux de dévotion.

La recherche des douceurs sensibles cause à l'homme spirituel de très grands préjudices, tant intérieurs qu'extérieurs. Il faut franchir tout le créé, sevrer l'âme de tous les goûts sensibles, et la faire entrer dans le centre le plus profond d'elle-même, pour y travailler avec efficacité à l'acquisition des vertus. C'est une condition *sine qua non* de la solitude intérieure.

A l'extérieur, l'homme rencontre cet inconvénient, de ne pouvoir pas s'accommoder de tous les lieux pour prier, et de n'être disposé à le faire que dans ceux qui flattent ses inclinations. Il sera tenté d'omettre ses exercices de piété ; il ne sait lire, comme on le dit vulgairement, que dans le livre de son village. En outre, cette tendance naturelle est la cause d'une très grande mobilité. On en voit qui sont incapables de demeurer longtemps au même endroit, ni de persévérer dans un état. Aujourd'hui vous les verrez ici, et demain là; tantôt ils se retirent dans un ermitage, tantôt dans un autre ; un jour ils ornent un oratoire, et ce sera le tour d'un autre le lendemain.

Nous mettons de ce nombre les gens inconstants, qui passent leur existence à changer d'état et de manière de vivre. Comme ils ne sont soutenus dans les exercices spirituels que par la ferveur et la joie sensible, jamais ils ne font d'efforts sérieux pour recueillir leurs sens intérieurs par l'abnégation de la volonté et par la patience à supporter les moindres contrariétés. A peine découvrent-ils un site conforme à leur dévotion, ou un genre de vie qui cadre avec leur goût et leur humeur, qu'ils y courent aussitôt, et

abandonnent celui qu'ils occupaient auparavant. Mais poussés par cet attrait sensible, ils ressentent bientôt après le besoin de chercher autre chose, parce que la sensibilité est, de sa nature, inconstante et variable.

CHAPITRE XLI.

Des trois sortes de lieux de dévotion. — Comment la volonté doit se comporter à leur égard.

Je trouve trois sortes de lieux propres à exciter la volonté à la dévotion. Ce sont d'abord certains sites, certains mouvements de terrain qui, par l'agréable variété de leurs aspects, réveillent naturellement la dévotion, en déroulant à nos yeux des vallées ou des montagnes, des bois ou une paisible solitude. Ce sont là des moyens très avantageux, pourvu que la volonté se transporte aussitôt en Dieu, et oublie ces lieux enchanteurs : pour arriver au terme, il ne faut pas s'arrêter en route, ni se laisser retenir par le moyen plus qu'il n'est nécessaire. Nul doute que si vous cherchez à entretenir la vie des sens et à les récréer, l'aridité d'esprit et les distractions ne tarderont pas à se produire. Seul, le recueillement intérieur est capable de faire jaillir la source des délices spirituelles. C'est pourquoi, loin de vous arrêter çà et là, à la jouissance et au plaisir des beautés de la nature, hâtez-vous de les oublier, sous peine d'énerver l'âme dans une récréation sensible, qui favorise l'instabilité de l'esprit.

Au sein des plus vastes et des plus beaux déserts, les anachorètes et les saints ermites se contentaient du strict nécessaire, et choisissaient le lieu le plus restreint pour y bâtir une étroite cellule, y creuser une grotte où ils se renfermaient à l'abri de tous les regards. Saint Benoît y passa trois années consécutives. Un autre solitaire s'attacha avec une corde pour ne pas franchir la limite fixée par ce lien volontaire; et ainsi d'une foule d'autres dont l'énumération serait trop longue. Oh ! comme ces saints étaient bien persuadés que s'ils n'éteignaient pas en eux la convoitise, et les tendances naturelles, même dans ce qui

est spirituel, jamais ils ne posséderaient les vraies joies de l'esprit !

En second lieu, il est des endroits particuliers, où Dieu se plaît à accorder à certaines personnes des faveurs spirituelles signalées et très savoureuses. Que ce soit au milieu des déserts ou ailleurs, peu importe. Les âmes favorisées de ces grâces se portent instinctivement vers l'endroit où elles les ont reçues, et elles ressentent parfois des désirs véhéments d'y revenir. Néanmoins il ne s'ensuit pas qu'elles y retrouvent les délices dont elles avaient joui autrefois. Ces goûts ineffables ne sont pas arbitraires, et Dieu les distribue quand, comme et où il lui plaît, dans une souveraine indépendance de lieu, de temps, et de la volonté de celui à qui il les accorde.

Si le cœur est dépouillé de toute attache égoïste, il pourra lui être utile d'aller prier quelquefois dans ces lieux privilégiés ; et cela pour trois raisons. Premièrement, quoique Dieu ne tienne pas compte d'un lieu particulier, comme nous l'avons dit, il semble cependant désirer de recevoir en ce même endroit les louanges de cette âme, puisque c'est là qu'il lui accordé ses faveurs. Secondement, l'âme ressent davantage, lorsqu'elle se retrouve à cette même place, le besoin de témoigner à Dieu sa reconnaissance pour les bienfaits qu'elle y a reçus. Troisièmement, le souvenir du passé réveille encore la dévotion. Pour toutes ces raisons le désir de revoir ces lieux. est donc louable ; mais, encore une fois, il ne faut pas s'imaginer que Dieu soit engagé, par un premier bienfait, à renouveler ses dons toujours au même endroit, sans pouvoir le faire ailleurs. L'âme elle-même est le centre le plus convenable et le plus apte à recevoir les libéralités divines.

Nous lisons dans les saintes Écritures, qu'Abraham érigea un autel à la place même où le Seigneur lui était apparu, et que là il invoqua son saint Nom (1). Plus tard, à son retour d'Egypte, le Patriarche s'arrêta au même lieu pour offrir ses prières sur l'autel qu'il avait élevé (2). Jacob marqua l'endroit

où le Seigneur s'était montré à lui, au sommet de l'échelle mystérieuse ; il y dressa une pierre en forme d'autel, après l'avoir consacrée avec de l'huile (3). Agar, en signe de vénération, donna un nom à la place où l'Ange lui était apparu. *Assurément, dit-elle, j'ai vu ici l'ombre de celui qui me voit. C'est pourquoi elle appela ce puits, le puits de celui qui est vivant et qui me voit* (4). Il y a encore d'autres lieux de dévotion : ce sont ceux que le Seigneur a désignés pour y être, servi et invoqué d'une manière spéciale. Tels furent le mont Sinaï où Dieu donna la loi à

(1) Abram... ædificavit ibi altare Domino, qui apparnerat ei... et invocavit nomen ejus. Gen., XII, 7,8.

(2) Reversusque est per iter, quo venerat,... in loco altaris quod fecerat prius, et invocavit ibi nomen Domini. Ibd., XIII, 3, 4.

(3) Surgens ergo Jacob mane, tulit lapidem quem supposuerat capiti suo, et erexit in titulum, fundens oleum desuper. Ibid., XXVIII, 18.

(4) Profecto hic vidi posteriora videntis me. Propterea appellavit puteum illum : puteum viventis et videntis me. Ibid., XVI, 13, 14.

Moïse (1) ; la montagne qu'il indiqua au Père des croyants pour immoler son fils (2) ; le mont Horeb où Dieu voulut se manifester à notre Père saint Élie (3). Dans l'ère chrétienne, nous voyons saint Michel apparaître à l'Evêque de Siponto, et lui demander de bâtir une église en l'honneur des saints Anges, sur le mont Gargan, dont il était le gardien (4). Enfin la glorieuse Vierge elle-même désigna à Rome, par le prodige inouï de la neige tombée au mois d'août, l'emplacement où elle désirait que le patrice Jean élevât un sanctuaire dédié à son nom (5). Dieu seul connaît le secret de ces préférences données à tel endroit sur tel autre, pour y recevoir le culte et l'hommage des hommes. Quant à nous, il nous suffit de savoir que sa sagesse adorable coordonne tout pour notre avantage.

(1) Ascende ad me in montem, et esto ibi : daboque tibi tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi. Exod., XXIV, 12.

(2) Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis ; atque ibi offeres eum in holocaustum, super unum montium quem monstravero tibi. Gen., XXII, 2.

(3) (Ambulavit in fortitudine cibi illius, quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb. III Reg., XIX, 8.

(4) Michael Archangelus Episcopum monet, in sua tutela esse eum locum, eoque indicio demonstrasse, velle ibi cultum Deo in sui et Angelorum memoriam adhiberi. Brev. Lect. VI, in festo App. S. Michael.

(5) Ut quem locum nive conspersum viderent, in eo Ecclesiam ædificarent quæ Mariæ Virginis nomine dedicaretur. Brev. Lect. V, in festo S. Mariæ ad Niv.

Les prières que nous lui adressons en quelque lieu que ce soit, avec une foi sincère, trouvent un accès favorable auprès de sa divine Majesté ; cependant les sanctuaires spécialement dédiés à son honneur, nous offrent plus d'assurance d'être exaucés, attendu que l'Église les a consacrés à la prière.

CHAPITRE XLII.

De certains autres moyens dont plusieurs personnes se servent dans la prière, et qui consistent en une foule de cérémonies diverses.

On voit un grand nombre d'âmes s'adonner à d'inutiles joies, et se laisser dominer par l'esprit de propriété, au sujet des objets et des lieux de dévotion dont nous avons parlé. Mais au milieu de ces imperfections, elles conservent une sorte de bonne foi, qui les rend excusables jusqu'à un certain point. Cependant, quelques-unes d'entre elles ont un attachements ! exagéré pour une foule de cérémonies inventées par des gens peu éclairés, et dépourvues de la simplicité de la foi, que cela devient tout à fait insupportable. Laissons de côté pour l'instant ces pratiques ridicules, dans lesquelles on fait usage de certains mots extraordinaires, ou d'expressions insignifiantes. Ne parlons pas non plus de ces gestes et de ces simagrées profanes, que des gens superstitieux, d'une conscience grossière et suspecte, entremêlent d'ordinaire à leurs prières. Tout cela est évidemment mauvais, et il y a péché à s'y livrer ; parfois même on ne le fait qu'en vertu d'un pacte secret avec le démon: aussi cette manière d'agir, loin de provoquer la miséricorde de Dieu, excite-t-elle sa colère.

Je me borne à parler de certaines personnes, assez nombreuses aujourd'hui, qui, tout en ne mêlant pas à leurs exercices religieux des cérémonies aussi suspectes, adoptent cependant d'autres superstitions avec une dévotion fort indiscrète. Elles attachent une foi et une importance démesurées aux détails vétilleux dont elles accompagnent leurs prières et tous leurs exercices, spirituels. S'il y manque un iota, ou si on dépasse les limites fixées par leur caprice, tout est perdu, il semble que Dieu

restera sourd à leurs supplications. Leur confiance, au lieu de s'appuyer sur la ferveur de la prière, se base exclusivement sur ces cérémonies superflues. Une pareille conduite constitue une grave injure et une grande irrévérence envers la majesté divine.

Faut-il citer quelques exemples ? La messe doit être célébrée avec un certain nombre de cierges, ni plus ni moins; offerte par tel ou tel prêtre, à jour fixe, sans anticiper ni retarder l'heure. S'agit-il d'un autre acte religieux : il faut l'accomplir à une époque précise, y joindre tel nombre d'oraisons et de stations, l'exécuter dans telle ou telle posture, avec des rubriques déterminées ; et cet ordre doit être scrupuleusement gardé sans aucun changement. Il faut encore que la personne députée pour ce ministère, jouisse de certaines prérogatives ou de certaines qualités. Si par hasard une seule chose vient à manquer à cet étrange cérémonial, tout est perdu au jugement de ces personnes, qui s'assujettissent ainsi à mille absurdités. Mais ce qui est plus intolérable encore, c'est la sotte prétention de plusieurs, qui après la récitation de ces oraisons superstitieuses, veulent ressentir aussitôt les effets de leurs prières, et voir leurs désirs s'accomplir sans retard. C'est là tenter Dieu et attirer sa juste indignation. C'est aussi fournir au démon une belle occasion de tromper les âmes, en leur suggérant des sentiments et des lumières tout à fait opposés à leur avantage spirituel. Certes, leur attachement obstiné à ces ridicules préjugés mérite bien un semblable châtiment. Elles y recherchent la satisfaction de leur amour-propre, plutôt que l'accomplissement du bon plaisir divin ; et comme elles n'ont pas placé en Dieu toute leur confiance, jamais elles ne retireront aucun profit de leurs exercices religieux.

CHAPITRE XLIII.

Comment on doit diriger vers Dieu la joie et l'intention de la volonté dans ces exercices de dévotion.

Plus une personne est engouée de ces vaines cérémonies, moins elle témoigne de confiance en Dieu, et moins aussi ses prières ont d'efficacité. Il en est qui font passer leurs prétentions personnelles avant les intérêts de la gloire de Dieu. Bien qu'au fond ces gens-là n'ignorent pas que la réalisation de leurs vœux est toujours subordonnée à la volonté divine, l'esprit de propriété dont ils sont imbus, et la vaine joie qui les anime, les portent cependant à multiplier outre mesure leurs prières, pour obtenir l'effet de leurs demandes. Ils feraient bien mieux de donner un autre but à leurs supplications, et de s'occuper de choses plus importantes pour eux, comme d'obtenir une grande pureté de conscience, et l'intelligence des affaires du salut éternel. Toutes les autres faveurs en dehors de celles-ci doivent être reléguées au second rang. D'ailleurs, en demandant l'essentiel, on obtient également tout le reste, plus tôt et mieux que si on avait employé à l'acquérir toute l'énergie de ses désirs. Le Seigneur l'a ainsi promis : *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par surcroît* (Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus : et hæc omnia adjicientur vobis. S. Matth., VI, 33.).

Telle est la prière la plus parfaite à ses yeux, et rien n'est plus propre à faire agréer nos souhaits que de solliciter avant tout l'accomplissement de la divine volonté. Alors, non seulement Dieu nous comblera des grâces nécessaires pour opérer notre salut, mais encore il nous dispensera les biens qu'il sait nous être les meilleurs, et nous convenir le mieux, quand même nous n'aurions pas prié à cette

intention. David nous le fait comprendre dans un psaume : *Le Seigneur est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité* (Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate. Ps. CXLIV, 18.). Or, ceux-là l'invoquent en vérité, qui lui demandent les dons les plus élevés, en d'autres termes, les grâces du salut. Le Prophète royal, en parlant d'eux, ajoute aussitôt : *Il accomplira la volonté de ceux qui le craignent ; il exaucera leur prière, et il les sauvera. Le Seigneur garde tous ceux qui l'aiment* (Voluntatem timentitum se faciet, et deprecationem corum exaudiet : et salvos faiciet eos. Custodit Dominus omnes diligentes se. Ps., CXLIV, 19, 20.). Cette expression : *Dieu est proche*, signifie la disposition où il est d'écouter leurs demandes, et de satisfaire leurs désirs, ceux même qu'ils n'avaient pas songé à formuler.

Il est rapporté au livre des Paralipomènes, que Salomon, après avoir prié le Seigneur de lui accorder la grâce qu'il savait être la plus conforme à son bon plaisir, c'est-à-dire la sagesse, afin de gouverner son peuple suivant les lois de l'équité, entendit cette réponse : *Puisque votre cœur a préféré la sagesse à toute autre chose, et que vous ne m'avez point demandé des richesses, ni de grands biens, ni la gloire, ni la vie de ceux qui vous haïssent, ni même de longs jours ; et que vous m'avez demandé la sagesse et la science, afin de pouvoir gouverner mon peuple sur lequel je vous ai établi roi ; la sagesse et la science vous sont accordées, et je vous donnerai de plus les honneurs, la prospérité et la gloire ; jamais roi, avant ni après vous, ne pourra vous être comparé* (Dixit autem Deus ad Salomonem : Quia hoc magis placuit cordi tuo, et non postulasti divitias, et substantiam, et gloriam, neque animas eorum qui te oderant, sed nec dies vitæ plu rimos : petisti autem sapientiam et scientiam, ut judicare possis populum meum, super quem constitui te regem . Sapientia et scientia datæ sunt tibi : divitias autem et substantiam et gloriam dabo tibi, ita ut nllus in regibus nec aute te nec post te fuerit similis tui. II Paralip., 1, 11, 12.).

Dieu, fidèle à sa promesse, réduisit tous les ennemis du roi d'Israël à lui payer tribut, et tous les peuples voisins s'honoraient de vivre en paix avec lui. La Genèse nous en fournit un exemple : Abraham avait demandé à Dieu de multiplier la postérité d'Isaac, son fils légitime. Or cette prière plut au Seigneur, qui lui promit de la rendre aussi nombreuse que les étoiles du firmament ; puis il ajouta : *Je ne laisserai pas néanmoins de rendre le fils de votre servante chef d'un grand peuple, parce qu'il est sorti de vous* (Sed et filium ancillæ faciam in gantem magnam, quia semen tuum est. Gen., XXI, 13.).

Ces diverses citations mettent une fois de plus en évidence la nécessité de consacrer à Dieu seul l'énergie et la ferveur de la volonté dans tous nos actes religieux, et de ne pas chercher à nous appuyer sur certaines pratiques cérémonieuses, que l'Église catholique désapprouve et dont elle ne fait pas usage. Laissez aux prêtres la liberté d'offrir le saint sacrifice, comme il convient et selon les règles de la liturgie, et ne vous mêlez pas d'introduire des innovations. Prétendriez-vous avoir plus de lumières que l'Esprit-Saint et que l'Église inspirée par lui ? Si, en suivant cette voie toute simple, vous n'êtes pas exaucés de Dieu, ne croyez pas l'être davantage en multipliant vos puériles inventions.

Quant aux autres dévotions qui consistent à réciter des prières, et à se livrer à divers exercices de piété, il ne faut pas s'attacher à des méthodes, à des formules différentes de celles qui nous sont enseignées par le Christ et par ses Vicaires (Domine, doce nos orare... et ait illis : cum oratis, dicite : Pater, sanctificetur nomen tuum... etc. S. Luc, XI, 1. 2). Lorsque les disciples supplièrent le divin Maître de leur apprendre à prier, lui qui connaissait si parfaitement la volonté du Père éternel, leur transmit, sans nul doute, ce qui était le plus capable de l'incliner à écouter favorablement nos prières. Or il s'est contenté de leur apprendre les sept demandes du Pater noster, où se trouvent exprimés tous nos besoins spirituels et temporels. Il n'ajouta pas à cette instruction une quantité

de formules, ni de cérémonies ; loin de là, dans une autre circonstance, il leur prescrivit *de ne pas user de beaucoup de paroles dans leurs prières... car votre Père céleste commit bien toutes vos nécessités* (Orantes autem, nolite multum loqui... scit enim Pater vester, quid opus sit vobis. S. Matth., VII, 7, 8.). Notre-Seigneur leur recommanda encore avec instances de persévérer dans la prière, c'est-à-dire dans la récitation de l'Oraison dominicale : *Il faut toujours prier, et ne point se lasser* (Oportet semper orare et non deficere. S. Luc, XVIII, 1.). Ainsi, vous le voyez, il ne nous a pas appris à varier nos demandes, mais il veut que nous les renouvelions souvent avec ferveur et attention. Les quelques mots du Pater résument, en effet, tout ce qui est conforme à la volonté de Dieu et utile pour nous.

Le Sauveur du monde a lui-même suivi ce conseil lorsque, dans l'angoisse de son agonie au jardin de Gethsémani, il s'adressa à son Père et répéta trois fois les mêmes paroles : *Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ; néanmoins que votre volonté se fasse, et non la mienne* (Pater mi, si possibile est. transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. S. Matth., XXVI. 39.). A ce précepte Notre-Seigneur en a joint un second, sur les règles extérieures à garder dans la prière, il nous en a signalé deux principales : d'abord de nous retirer dans le secret de notre demeure où, à l'abri du tumulte et de tout regard humain, nous pourrons prier avec un cœur plus pur et plus dégagé. *Lorsque vous voudrez prier, entrez dans votre chambre; et la porte en étant fermée, priez votre Père dans le secret* (Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuam, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito. S. Matth., VI, 6.). En second lieu, il nous conseille de fuir à son exemple, sur les montagnes et dans les déserts pour consacrer à la prière les heures les plus silencieuses de la nuit.

Ainsi donc, rien de particulier dans nos prières ; pas d'expressions équivoques, ni de cérémonies différentes de celles dont l'Église a autorisé l'usage. Toutes les prières, je le

répète, ne sont-elles pas renfermées dans les demandes si succinctes du Pater noster ? Je suis loin de condamner les personnes qui se proposent certains jours déterminés pour remplir leurs dévotions, faire des neuvaines ou se livre ? à d'autres pratiques pieuses ; mais ce qui me semble blâmable, c'est la conduite de ceux qui se restreignent avec opiniâtreté aux formalités exclusives du temps, du lieu et de la manière. Judith ne reprochait pas autre chose aux habitants de Béthulie, lorsqu'elle les reprit d'avoir fixé à Dieu la limite dans laquelle ils espéraient recevoir l'effet de ses miséricordes. Et qui êtes-vous pour tenter le Seigneur ? Ce n'est pas là le moyen d'attirer sa miséricorde, mais plutôt d'exciter sa colère et d'allumer sa fureur (Et qui estis vos qui tentatis Dominum ? Non est iste sermo, qui misericordiam provocet, sed potius qui iram excitet et furorem accendat. Judith, VIII, 11, 12.).

CHAPITRE XLIV.

Second genre de biens particuliers qui peuvent être pour la volonté une source de vaine complaisance.

Il y a une seconde sorte de biens distincts et savoureux dans lesquels la volonté peut goûter une joie frivole. Ils nous provoquent à servir le Seigneur ou nous persuadent de le faire ; ces moyens sont les prédications. Nous pourrions les considérer sous un double aspect, c’est-à-dire en ce qui concerne les prédicateurs eux-mêmes, et par rapport à ce qui regarde les auditeurs. Les conseils se présentent en foule, pour indiquer à chacun comment il faut guider vers Dieu la joie de sa volonté dans cet exercice.

En premier lieu, si le prédicateur veut être utile au peuple, et ne pas s'exposer au danger d'une vaniteuse complaisance en lui-même, il est bon de lui rappeler que la prédication est un exercice où l'esprit intérieur doit avoir plus de part que la parole. Sans nul doute, le son extérieur est le moyen indispensable; néanmoins sa force et son efficacité dépendent entièrement de l'esprit intérieur. Si sublime que soit sa rhétorique et la doctrine qu'il prêche, si châtié que soit le style dont il revêt ses pensées, le fruit ne laissera pas d'être ordinairement en rapport direct avec l'esprit qui l'anime. A la vérité, la parole de Dieu est efficace en elle-même, et David a pu dire que *le Seigneur rendra sa voix, une voix forte et puissante* (Ecce dabit voci suæ vocem virtutis. Ps., LXVII, 31.). Le feu a aussi par lui-même la vertu de brûler, et cependant il n'enflamme pas un objet qui manque de la disposition nécessaire.

Or, pour assurer les fruits de la doctrine, ou de la parole de Dieu, deux dispositions sont requises : l'une regarde l'auditeur et l'autre le prédicateur. Habituellement le résultat de la prédication se mesure à la sainteté de

l'orateur. On dit avec raison : tel maître, tel disciple. Nous lisons dans les Actes des Apôtres que les sept fils de Scéva, prince des prêtres juifs, avaient coutume de conjurer les démons avec la même formule dont saint Paul se servait ; un de ces malins esprits se mit en fureur contre eux et leur cria : *Je connais Jésus, et je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous ? Aussitôt l' homme, qui était possédé d'un démon très méchant, se jeta sur deux de ces exorcistes, et s'étant rendu maître, il les traita si mal, qu'ils furent contraints de s'enfuir de cette maison sans vêtements et couverts de plaies* (Jesum novi, et Paulum scio : vos autem qui estis ? Et insiliens in eos homo, in quo erat dæmonium pessimum, et dominatus amborum, invaluit contra eos, ita ut nudi et vulnerati effugerunt de domo illa. Act., XIX, 15, 16.). Il en arriva de la sorte, parce que ces hommes n'avaient pas les dispositions nécessaires pour remplir une pareille mission. Ce n'est certainement pas que le Christ défendît de chasser les démons en son nom. Un jour les Apôtres, ayant vu un homme qui, sans être du nombre des disciples, chassait un démon au nom du Christ, voulurent s'y opposer ; le Seigneur leur donna alors cette leçon : Laissez-le faire, car il n'est personne qui, ayant fait un miracle en mon nom, puisse se mettre aussitôt après à parler mal de moi (Nolite prohibere eum : nemo est enim qui faciat virtutem in nomine meo, et possit cito male loqui de me. S. Marc, IX, 38.).

Dieu a en horreur ceux qui enseignent sa loi, et ne la gardent point; qui prêchent le bien et ne le pratiquent pas. Saint Paul s'écrie à ce sujet : *Vous qui instruisez les autres, vous ne vous instruisez pas vous-même ; vous qui prêchez qu'on ne doit point voler, vous êtes voleur* (Qui ergo alium doces, teipsum non doces ; qui prædicas non furandum, furaris. Rom., II, 21.). Et le Saint-Esprit, par l'organe du Roi-Prophète, dit au pécheur : *Pourquoi racontez-vous mes justices? et pourquoi avez-vous sans cesse mon testament à la bouche ? C'est vous qui avez haï la discipline, et qui avez pris mes paroles pour les jeter par derrière* (Peccatori autem dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas, et assumis teslamentum meum per os tuum ? Tu vero, odisti disciplinam, et

projecisti sermones meos retrorsum. Ps. XLIX, 16,17.). Il nous fait comprendre, par là, que le Seigneur refusera à de tels hommes l'intelligence et les qualités nécessaires pour travailler avec fruit au salut du prochain.

Plus la vie du prédicateur est sainte et parfaite, autant qu'il nous est permis d'en juger, plus sa prédication est féconde. C'est un fait d'expérience. Son style aurait beau être vulgaire, son érudition et sa doctrine assez médiocres ; l'esprit vivificateur qui l'anime répandra sa chaleur bienfaisante sur son auditoire. Et tel autre dont la vie est imparfaite, produira très peu de fruit, malgré la sublimité de son style et la profondeur de sa science. J'en conviens, les paroles choisies, les gestes oratoires, les fleurs de l'éloquence sont de nature à faire impression sur l'assistance, et à produire les plus heureux résultats, si ces dons naturels sont accompagnés de l'Esprit de Dieu. Sans ce puissant secours, les sens pourront être réjouis et l'intelligence satisfaite; mais la volonté restera sèche et froide, et ne recueillera de ces prédications qu'un résultat insignifiant ou même nul. Vous la verrez aussi lâche et aussi paresseuse au travail, que par le passé, malgré les plus beaux sermons et l'élocution élégante de l'orateur. Ces phrases étudiées ne servent qu'à charmer l'oreille, comme un concert musical ou le son harmonieux des cloches. Privé de la puissance de l'esprit intérieur, le son de la voix s'a pas par lui-même la vertu de ressusciter les morts, et de les faire sortir de leur sépulcre. Peu m'importe d'entendre une parole plus ou moins sonore, si celle-ci ne m'excite pas plus que celle-là à la pratique du bien. On a dit des merveilles, soit; mais elles sont vite oubliées, si la volonté n'y trouve pas le feu sacré, seul capable de l'enflammer.

En outre tout ce qui, dans l'audition de cette parole, frappe les sens et leur apporte une jouissance, empêche la vérité de pénétrer jusqu'à l'esprit. Tout se borne à l'appréciation des accessoires dont la doctrine est revêtue. On loue dans le prédicateur telle ou telle qualité, et on le

suit assidûment, bien plus pour ce motif humain que pour chercher dans son enseignement l'amendement de sa vie.

Saint Paul écrivant aux Corinthiens met cette vérité en relief : *Quant à moi, mes frères, lorsque je suis venu vers vous pour vous annoncer l'Evangile de Jésus-Christ, je n'y suis point venu avec les discours élevés de l'éloquence, ou de la sagesse des hommes... Ma parole et ma prédication ne s'appuyaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais elles recevaient leur force des effets sensibles de l'esprit et de la vertu* (Et ego cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis, aut sapientiæ, annuntians vobis testimonium Christi... et sermo meus, et prædicatio mea, non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis. I ad Cor., II, I, 4.). Toutefois l'intention de l'Apôtre n'est pas de proscrire la pureté du style, l'art de la rhétorique et la sublimité de l'éloquence ; ces avantages réels, toujours puissants partout où ils se trouvent, peuvent certainement contribuer au succès du prédicateur. Une bonne parole, dite à propos, relève et gagne une cause désespérée, tandis qu'au contraire la meilleure peut être perdue par une parole faible et insuffisante

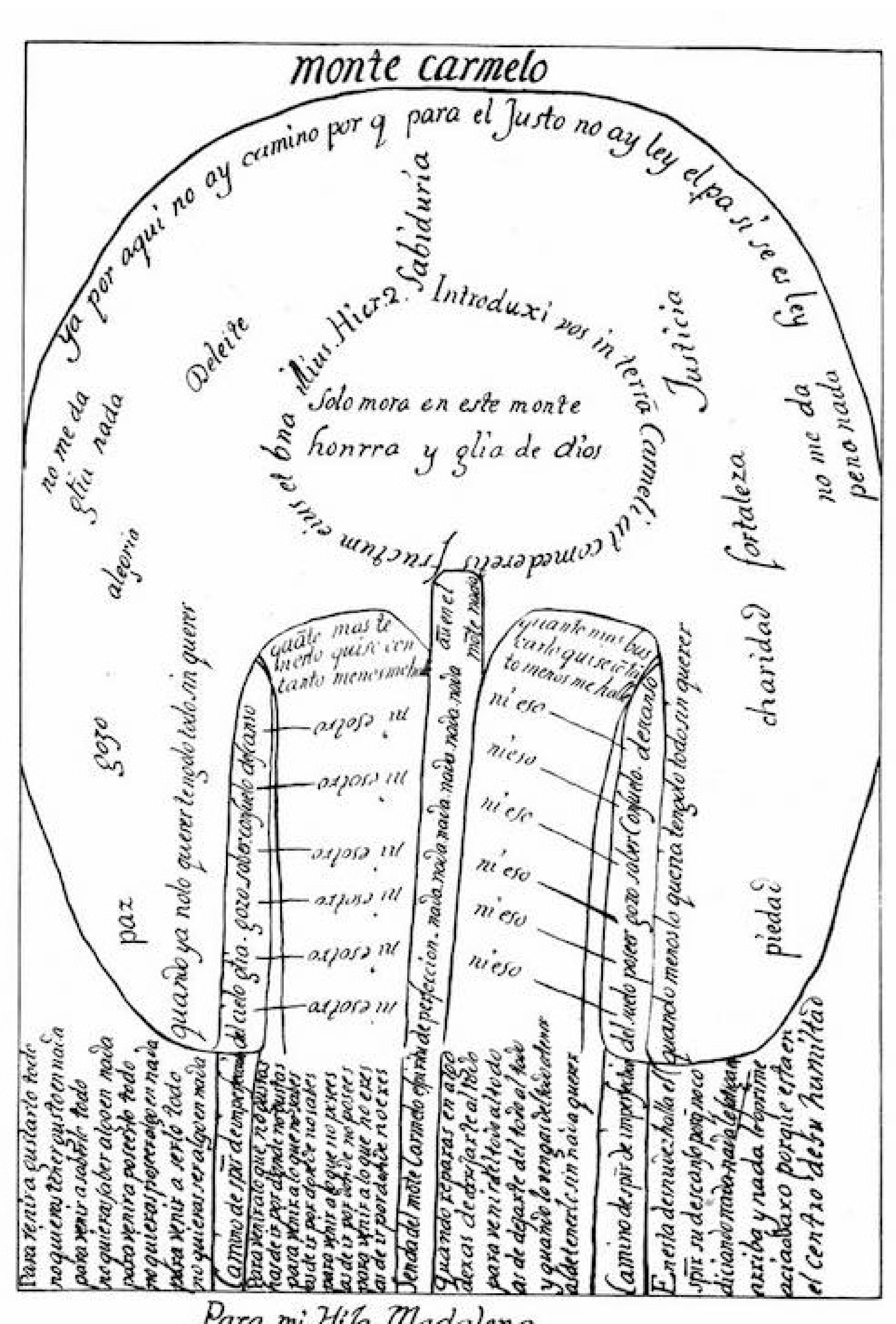
FIN DE LA MONTEE DU CARMEL.

Ici s'arrête la Montée du Carmel dans les manuscrits originaux.

On ignore le motif qui a empêché notre Bienheureux Frère de mettre la dernière main à son travail. Malgré cette regrettable lacune, s'il nous est permis d'exprimer notre sentiment, on peut dire qu'il est facile de compléter dans la pratique l'œuvre de saint Jean de la Croix, en appliquant aux trois autres passions de l'âme les règles qu'il donne sur la manière de rapporter à Dieu la joie de la volonté.

Le traité de la Nuit Obscure est également resté inachevé ; le Saint n'y commente que les trois premières strophes du cantique qui sert de thème à ses sublimes enseignements. D'ailleurs les âmes désireuses de suivre le grand Docteur mystique, à travers les ténèbres de la Nuit Obscure, jusqu'aux splendides clartés de l'union divine, pourront trouver dans l'explication du Cantique spirituel et de la Vive flamme d'amour la suite et le complément de sa céleste doctrine.

(Note de la traduction)


monte carmelo
ya por aqui no ay camino por q para el Justo no ay ley el pa si se es ley
Sabiduria
Introduxi vos in terrã Carmeli ut comederetis fructum eius et bona illius
Solo mora en este monte
honrra y glia de dios
Deleite
Justicia
no me da glia nada
no me da pena nada
alegria
fortaleza
gozo
charidad
paz
piedad
quando ya no lo quiero tengolo todo sin querer
quando menos lo queria tengolo todo sin querer
ni eso
nada nada nada nada nada nada
Camino de spũ de imperfecion
Senda del monte Carmelo espiritu de perfeccion
Camino de spũ de imperfecion
Para venir a gustarlo todo no quieras tener gusto en nada
el centro de su humildad
Para mi Hija Madalena
D.n Fran.co Arredondo Presbitero della Villa dell Burgo Diocesis de Ma

LA NUIT OBSCURE DE L'AME

EXPLICATION DES STROPHES QUI FONT CONNAITRE LA VOIE DE LA PARFAITE UNION DAMOUR AVEC DIEU, AUTANT QU'ELLE EST POSSIBLE ICI-BAS ; PROPRIÉTÉS ADMIRABLES DE L'AME ARRIVEE A CET ÉTAT.

EXPOSITION DU SUJET

pg235

Ce livre s'ouvre par l'ensemble des strophes qui sont à expliquer : chacune d'elles est ensuite répétée séparément, avant l'explication qu'on en donne. Il en est de même de chaque vers qui est exposé à part et répété en tête de l'exposition. Dans les deux premières strophes, on fait voir les effets de la double purification de la partie sensitive, et de la partie spirituelle de l'homme. Dans les six autres, on expose les différents fruits merveilleux, que produisent dans l'âme l'illumination spirituelle et l'union d'amour avec Dieu.

CANTIQUE DE L’AME.

I.

Pendant une nuit obscure,
Embrasée d'un amour plein d’anxiété,
Oh ! l’heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

II.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

III.

A la faveur de cette heureuse nuit.
Personne ne me voyait,
Et moi je ne regardais rien.
Je n'avais ni guide ni lumière,
Excepté celle qui brillait dans mon cœur.

IV.

Cette lumière me guidait,
Plus sûrement que celle du midi
Au terme où m'attendait
Celui qui me connaît parfaitement ;
Personne ne paraissait en ce lieu.

V.

O nuit qui m'as conduite !.
O nuit plus aimable que l'aurore!
O nuit qui as si étroitement uni
Le Bien-Aimé avec sa bien-aimée,
Qui as livré à son amant l'amante transfor
[mée en lui.

VI.

Sur mon sein couvert de fleurs,
Dont nul autre n'aie droit d'approcher,
Il demeurait endormi ;
Et moi, je lui faisais fête.
Et le rafraîchissais avec un éventail de cèdre.

VII

Le souffle de l'aurore
Faisait voltiger ses cheveux;
De sa douce main posée sur mon cou
Je me sentis blessée,
Et tous mes sens furent suspendus !

VIII.

Le visage incliné sur le Bien-Aimé,
Je restai là et m'oubliai ;
Tout disparut pour moi, et je m’abandonnai,
Laissant toutes mes sollicitudes
Perdues au milieu des lis.

BUT GÉNÉRAL DE CES STROPHES.

Avant d'entrer en matière, il est bon de remarquer ici que l'âme est déjà établie dans la perfection, c'est-à-dire dans l'union d'amour avec Dieu, lorsqu'elle chante ce cantique. Elle a passé par les travaux et les épreuves spirituelles, dont est semée cette voie étroite qui conduit à la vie éternelle. C'est le chemin que suivent d'ordinaire toutes les âmes, avant de parvenir aux sublimes hauteurs de l'intime conformité avec Dieu. *Qu'elle est petite la porte, et qu'elle est étroite la voie qui mène à la vie, et combien peu de gens en trouvent l'entrée* (S. Matth., VII, 14.) ! Elle est si étroite, et le nombre de ceux qui y entrent est si restreint, nous dit Notre-Seigneur dans l'Évangile, que l'âme s'estime très heureuse et regarde comme un grand bonheur de l'avoir franchie et d'être arrivée à la perfection de l'amour. Elle nomme à bon droit cet étroit sentier une nuit obscure, comme on le voit d'après les vers de ce cantique. Et, toute joyeuse d'avoir triomphé de tant d'obstacles, elle en éprouve un si grand bonheur qu'elle le proclame en ces termes.

LIVRE PREMIER.

TRAITÉ DE LA NUIT DES SENS.

I.

Pendant une nuit obscure,
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

EXPLICATION

L'âme raconte, dans la première strophe, la manière dont elle a opéré cette sortie par l'abnégation d'elle-même, par la mort d'un véritable renoncement à toutes choses extérieures et intérieures, afin d'arriver à vivre en Dieu d'une douce et savoureuse vie d'amour. Elle effectua sa sortie pendant une nuit obscure ; symbole de la contemplation purgative qui produit dans l'âme, comme nous le dirons plus tard, l'abnégation d'elle-même et de tout le créé. Sa sortie a été favorisée par les saintes ardeurs de l'amour, qu'elle a puisées dans cette contemplation ténébreuse. Aussi exalte-t-elle l'heureuse fortune qu'elle a de cheminer vers Dieu à travers l'obscurité de cette nuit. A la faveur de ces ombres, aucun des trois ennemis, le monde, le démon et la chair, qui sont toujours prêts à barrer le chemin, n'ont pu l'arrêter. Du reste, dans la nuit de cette contemplation purgative, elle a senti s'assoupir en elle et s'éteindre tous les mouvements déréglés des passions sensitives et des appétits de la nature.

CHAPITRE I.

Exposition du premier vers. — Imperfections des commençants.

Pendant une nuit obscure.

Ceux qui, dans la vie spirituelle, s'exercent encore à la méditation, appartiennent à l'état des commençants. Lorsqu'il plaît au Seigneur de les en faire sortir, c'est à dessein de les introduire dans la voie du progrès, qui est celle des contemplatifs, et de les faire arriver sûrement par ce moyen à l'état des parfaits, c'est-à-dire à l'union divine.

Afin de mieux expliquer en quoi consiste cette nuit, et pour mieux instruire le lecteur des motifs pour lesquels Dieu y fait pénétrer l'âme, il est à propos de parler, tout d'abord, de certaines imperfections spéciales aux commençants. Ils saisiront par là l'infériorité de l'état où ils sont, et cette vue les excitera à désirer que Dieu les amène a cette nuit, où l'âme se fortifie dans l'habitude des vertus, et goûte les délices ineffables de l'amour divin. Nous nous arrêterons donc un peu ici, mais juste le temps nécessaire, ayant hâte de traiter de la nuit obscure.

Notons-le bien, dès que l'âme a pris la ferme résolution de servir Dieu, le Seigneur a coutume de la diriger dans les voies spirituelles, tout en la traitant comme une tendre mère qui nourrit son petit enfant. Elle le réchauffe sur son sein, lui donne un lait bien doux, une nourriture délicate ; elle le porte dans ses bras, le comble de caresses et de gâteries. Mais, à mesure qu'il grandit, la mère le sèvre peu à peu de toutes ces jouissances, elle lui retire le sein, dont elle le détourne en l'oignant d'une substance amère, elle cesse de le porter dans ses bras, et le force à marcher de lui-même ; elle lui fait perdre les faiblesses de l'enfance, et le prépare à

des habitudes plus fortes et à des oeuvres plus grandes. La grâce de Dieu, comme une mère aimante, tient la même conduite à l'égard de l'âme nouvellement engendrée par le zèle et le désir de servir Dieu (Sap., [Sagesse] XVI. 25). Tout est douceur pour cette âme, elle goûte avec suavité le lait des faveurs spirituelles; nul obstacle ne l'arrête, les exercices de piété n'ont que des attraits pour elle. Dieu la porte en vérité amoureusement sur son sein, comme un enfant à la mamelle. Aussi le bonheur de cette âme consiste-t-il à passer de longues heures en oraison, peut-être même des nuits entières ; les pénitences font sa joie, les jeûnes son plaisir; sa consolation est de fréquenter les sacrements, et de boire à longs traits à la coupe des communications divines.

Malgré la circonspection avec laquelle les personnes spirituelles acceptent ces faveurs, malgré le fruit réel qu'elles en retirent, c'est d'ordinaire au préjudice de la force et de la perfection de l'esprit. Attirées à ces œuvres et à ces choses de dévotion par la consolation et le goût qu'elles y trouvent, et n'ayant pas acquis l'essence même des vertus, par l'épreuve d'une lutte courageuse, il se mêle à tous leurs actes de piété mille fautes et mille imperfections. Car enfin, chacun agit selon le degré de perfection où il est arrivé ; or, n'ayant pas eu encore le temps d'en acquérir les solides et fortes habitudes, il est impossible qu'elles n'y apportent pas toute la faiblesse de l'enfance.

Mettons cette vérité plus en lumière, et faisons mieux connaître l'infirmité inhérente aux actes de ces commençants, par rapport aux vertus dont la pratique leur est rendue facile par les consolations intérieures qu'ils y recueillent. Examinons quelques-unes de leurs nombreuses imperfections, selon l'ordre des sept péchés capitaux. On verra avec évidence comment, dans toutes leurs œuvres, il y a de l'enfantillage ; on constatera par là-même les avantages précieux qu'apporte avec elle la nuit obscure, qui vient dégager et purifier l'âme de toutes ces imperfections.

CHAPITRE II.

De quelques imperfections spirituelles des commençants, par rapport à l'orgueil.

Le propre des choses saintes est d'inspirer l’humilité. Toutefois les commençants se sentent une si grande ferveur, et un tel empressement aux exercices de dévotion, que cette heureuse disposition, par suite de leur imperfection, donne souvent naissance à de secrets mouvements d'orgueil, et les amène à une certaine satisfaction d'eux-mêmes et de leurs œuvres. De là, un vain désir d'avoir des entretiens de spiritualité devant les autres, de se poser en maîtres plutôt qu'en disciples. De là aussi une tendance à condamner intérieurement ceux qui ne partagent pas leur manière de voir dans la dévotion. Semblables au Pharisien (S. Luc, XVIII, 11, 12) qui, tout en louant Dieu, s’enorgueillissait de ses oeuvres et méprisait le Publicain, ils en viennent à afficher tout haut leurs sentiments pleins de superbe. C'est souvent le démon qui favorise en ces âmes la ferveur, et le désir d'entreprendre telles ou telles œuvres, afin d'alimenter leur présomption. L'ennemi du genre humain n'ignore pas, en effet, que tous les actes ainsi entachés d'orgueil non seulement n'ont pas le mérite des vertus, mais se changent encore en vices. Plusieurs arrivent à ce degré d'aveuglement, de vouloir être considérés comme les seuls gens de bien ; en toute occasion on les voit agir et parler de manière à condamner les autres. Toujours portés à la détraction, ils se récrient contre la paille qui est dans l’œil d'autrui, et ne font pas attention à la poutre qui est dans le leur ; ils enlèvent aux autres un moucheron, et ils avalent un chameau (S. Matth., VII, 3).

Comme ils ont un grand désir d'être loués et de voir leurs œuvres estimées, leur maître spirituel, c'est-à-dire leur

confesseur ou leur supérieur, improuve-t-il leur esprit ou leur manière de procéder, ils s'imaginent qu'ils ne sont pas compris. Ils en concluent aussitôt que leur directeur n'est pas un homme spirituel, puisqu'il n'approuve pas leur conduite et ne condescend pas à leurs caprices. Ils s'empressent alors de le quitter, et cherchent à communiquer avec un autre dont les idées cadrent mieux avec les leurs, tant ils aiment à faire partager leurs sentiments par ceux dont ils attendent une appréciation élogieuse. Au contraire, vous les voyez fuir comme on fuit la mort, et même prendre en aversion ceux dont la désapprobation a pour but de les mettre dans le droit chemin. Pleins de confiance en eux-mêmes, ils font force projets et n'exécutent presque rien. Désireux d'attirer l'attention sur leur genre de spiritualité et sur leur dévotion, ils affectent d'en faire montre, prennent les attitudes les plus étranges, poussent des soupirs et se livrent à mille autres simagrées. C'est plutôt en public qu'en secret qu'ils ont des ravissements, et ils sont bien aises de voir divulguer ces effets extraordinaires, objets de leur ardente convoitise, mais dont le démon est, à n'en pas douter, le principal agent.

Beaucoup souhaitent d'être en faveur auprès de leur père spirituel ; de là mille envies et inquiétudes. Ils éprouvent de la honte et une extrême répugnance à déclarer nettement leurs péchés, de peur de déchoir dans l'estime du confesseur ; aussi, pour dissimuler la malice de leurs fautes, ils les colorent, et travaillent bien plutôt à s'excuser qu'à s'accuser. Plusieurs d'entre eux choisissent un confesseur extraordinaire pour lui avouer les péchés graves, afin que le premier, ne découvrant en eux rien de répréhensible, les croie parfaits. Ils sont avides de lui parler toujours du bien qui se passe en eux, souvent dans des termes exagérés qui le font valoir davantage, et le montrent avec intention plus grand qu'il n'est en réalité. N'y aurait-il pas bien plus d'humilité, ainsi que nous le dirons plus tard, à diminuer ce

bien, et à souhaiter que ni le confesseur ni personne d'autre n'y attache la moindre importance?

Il y en a qui font peu de cas de leurs fautes, tandis que d'autres fois ils s'en affligent outre mesure, parce qu'ils avaient une haute opinion de leur sainteté ; alors ils s'irritent et s'impatientent contre eux-mêmes, ce qui dénote une nouvelle imperfection. Souvent ils demandent avec anxiété au Seigneur d'être délivrés de leurs défauts et de leurs mauvaises tendances, mais c'est bien plus pour n'avoir pas à en souffrir et pour vivre en paix, que pour être agréables à Dieu. Ils ne réfléchissent pas que leur délivrance serait peut-être un motif de devenir plus orgueilleux encore. Ennemis des louanges pour autrui, ils les aiment pour eux-mêmes, et souvent ils les recherchent avec empressement. Ils sont semblables aux vierges folles dont les lampes s'étaient éteintes, et qui sollicitaient auprès de leurs compagnes l'huile destinée à les ranimer (S. Matth., XXV, 8).

Parmi ceux qui sont livrés à ces imperfections, plusieurs se laissent entraîner à commettre des fautes graves, et en éprouvent un tort immense. Pour d'autres, le dérèglement est petit et le mal est moindre. Quelques-uns n'en subissent que les premières atteintes ou guère plus ; mais il est bien peu de ces commençants qui, au temps de leur première ferveur, en soient complètement exempts. Ceux qui en cet état suivent les règles de la perfection, procèdent d'une tout autre manière, et avec une disposition d'esprit bien différente ; car c'est surtout dans l'humilité qu'ils commencent par s'avancer et s'affermir. Ils comptent leurs œuvres pour rien, et n'ont aucune estime pour eux-mêmes ; tous les autres leur semblent supérieurs à eux, et les vertus d'autrui excitent en leurs cœurs une sainte envie, une louable émulation. Plus leur ferveur augmente, plus ils font de bonnes œuvres et y trouvent de l'attrait; plus aussi, à mesure qu'ils avancent en humilité, ils reconnaissent tout ce qu'ils doivent à Dieu, et le peu qu'ils font pour lui. Leur ardente charité et leur amour les pressent vivement

d'entreprendre des bonnes œuvres pour Dieu ; préoccupés de ce besoin et de cette sollicitude d'amour, ils ne sont jamais satisfaits d'eux-mêmes. Ils ferment les yeux à ce que les autres font ou ne font pas, et s'ils le remarquent, c'est uniquement, comme je le dis, avec cette pensée que les autres les surpassent de beaucoup. S'estimant peu de chose, ils désirent que les autres aient sur eux la même opinion, qu'on blâme et qu'on méprise leurs œuvres. Et même vient-on à leur donner des louanges et à leur témoigner de la considération, ils ne peuvent y croire en aucune manière, il leur semble étrange d'entendre dire tant de bien d'eux.

Ces âmes humbles et paisibles souhaitent ardemment de recevoir les avis de tous ceux qui peuvent contribuer à leur progrès spirituel. Quelle différence avec la conduite des commençants dont nous parlions tout à l'heure ! Ceux-ci voudraient enseigner tout le monde ; lorsqu'on paraît vouloir leur apprendre quelque chose, ils se hâtent aussitôt de prendre la parole, comme s'ils savaient déjà tout ce qu'on veut leur dire. Mais les humbles, dont il est question, n'ont garde de vouloir s'ériger en maîtres de qui que ce soit. Comme ils sont prompts à marcher dans leur voie, et même à en changer au premier commandement, jamais il ne leur vient à l'idée de s'appuyer en rien sur eux-mêmes. Ils sont heureux d'entendre louer les autres, et leur seul regret est de ne pas servir Dieu avec la même perfection. Ils ne font aucun cas de ce qui les concerne, et n'éprouvent nul désir d'en parler; loin de là, c'est pour eux un sujet de confusion d'être obligés d'en rendre compte à leurs maîtres spirituels ; car, à leur avis, ce sont des choses qui ne méritent pas qu'on en parle. Mais ce qu'ils aiment, c'est de découvrir leurs fautes et leurs péchés, et ils ont soin de donner à entendre qu'il n'y a en eux aucune vertu. A leurs yeux, c'est une bonne fortune d'avoir à traiter des affaires de leur âme, avec ceux qui ne font aucun état de leur esprit ni de leurs œuvres. Cette manière d'agir est le fait d'un esprit pur,

simple et sincère, et Dieu l'a pour fort agréable. L'esprit de la divine Sagesse réside dans ces âmes humbles, et sa première inspiration est de les incliner à cacher au fond du cœur leurs trésors, et à ne laisser paraître au dehors que leurs mauvais côtés. Dieu refuse cette grâce singulière aux superbes, tandis qu'il l'accorde aux humbles, en même temps que les autres vertus.

Ces âmes généreuses donneraient volontiers le sang de leur cœur à ceux qui servent Dieu ; elles se sentent portées à les aider dans ce service de tout leur pouvoir. Dans les imperfections où elles peuvent tomber, elles se supportent avec humilité, avec mansuétude d'esprit, avec une crainte amoureuse et une ferme espérance en Dieu. Mais, sachez-le, c'est à un très petit nombre d'âmes qu'il est donné d'avancer ainsi dès le début avec tant de perfection; pour la plupart, nous nous contenterions de ne pas les voir tomber dans les défauts contraires. C'est pourquoi Dieu, comme nous le dirons ensuite, fait entrer dans la nuit obscure les âmes dont il veut hâter les progrès, et qu'il désire purifier de toutes ces imperfections.

CHAPITRE III.

De l’avarice spirituelle — Imperfections de quelques commençants par rapport à ce second péché capital.

Parmi les commençants un grand nombre se laisse aller à une véritable avarice spirituelle.

Jamais ils ne sont satisfaits des dons que Dieu leur accorde, et s’ils se voient un pour un instant privés de la consolation qu’ils cherchaient dans les pratiques pieuses, la tristesse et le chagrin les envahissent aussitôt. On en rencontre qui ne se lassent pas d’entendre des conférences spirituelles, de recevoir des conseils, de posséder et de lire de nombreux traités sur ces matières. Leur temps se passe bien plus en ces occupations qu’à faire des actes méritoires ; ils oublient de pratiquer, comme ils le devraient, la mortification et la perfection de la pauvreté intérieure.

En outre, ils ont la passion d’amasser des images, de se charger de rosaires, de croix rares et précieuses. Un jour ils prennent les uns, le lendemain les autres, tantôt ils les choisissent de telle forme, tantôt de telle autre ; ils s’attachent à ceux-ci plutôt qu'à ceux-là, à cause de leur rareté ou de leur prix ; en un mot, c'est un changement continuel. D'autres s'entourent d'Agnus Dei, de reliques et d'authentiques, comme les enfants le font de leurs jouets.

Je ne condamne en cela que l'esprit de propriété et l'attachement qu'on a à ces choses. Leur genre, leur grand nombre, leur valeur comme curiosité, sont tout à fait opposés à la pauvreté spirituelle, car l'on ne doit voir dans la dévotion que la chose essentielle, et ne prendre de tous ces moyens que ce qui est nécessaire pour l'augmenter. Cette multiplicité, cette curieuse variété, n'inspirent aux vrais pauvres d'esprit qu'ennui et lassitude. La dévotion sincère part en effet du cœur, et porte avant tout sur la réalité et la

substance cachées sous la forme des choses spirituelles ; tout le reste n'est qu’une attache et un sentiment de propriété très imparfait, dont il est nécessaire d'extirper le désir déréglé, pour parvenir à l'état de perfection.

J'ai connu une personne qui, je vous l'assure, ne manquait ni de bon sens ni de jugement ; pendant plus de dix ans, elle s'est servie d'une croix faite avec le bois brut d'un rameau bénit, dont les deux morceaux étaient réunis par une épingle tordue autour. Elle la portait toujours sur elle jusqu'au moment où je la lui enlevai. J'en ai vu une autre qui se servait d'un chapelet, fait avec des arêtes de poisson, et certes sa dévotion n'avait pas pour cela moins de valeur aux yeux de Dieu. Il est de toute évidence que ces personnes ne pouvaient être attachées à ces objets, à cause de leur prix ou de leur forme.

Ceux qui prennent le droit chemin de la perfection ne s'arrêtent pas à tous ces instruments visibles, et ne s'en chargent pas ; leur seule préoccupation est de connaître ce qu'il faut pour s'acquitter de leurs devoirs. Ils ne visent qu'à se mettre bien avec Dieu et à lui plaire; c'est là toute leur ambition. Leur joie est de donner avec libéralité tout ce qu'ils possèdent, et de s'en priver pour Dieu et par charité pour le prochain : vertu dont ils font toute la règle de leur conduite. Je le répète, leur but exclusif est la véritable perfection : plaire en tout à Dieu et ne se satisfaire en rien eux-mêmes.

Sans doute, l'âme ne peut éviter complètement les imperfections de ce second péché capital, non plus que des autres, avant que Dieu lui ait fait subir la purification passive de la nuit obscure, dont nous parlerons plus loin. Néanmoins elle doit apporter le concours de sa bonne volonté pour hâter ce travail d'épuration et de perfectionnement. Par cette conduite, elle méritera que Dieu lui applique ce remède divin, qui guérit l'âme de toutes les misères dont elle n'aurait pu se défaire par elle-même. Quels que soient ses efforts, en vain voudrait-elle acquérir, par sa

propre activité, une pureté assez parfaite pour être tant soit peu disposée à l'union divine du parfait amour avec Dieu. Il faut que la divine Providence y mette la main, et la plonge dans ce feu obscur destiné à la dépouiller de toutes ses scories, comme nous ne tarderons pas à l'expliquer.

CHAPITRE IV.

De la luxure spirituelle. — Imperfections habituelles des commençants par rapport à ce vice.

Outre les imperfections qui se rattachent à chacun des vices dont je parle, et auxquelles un grand nombre de commençants se laissent aller, il en est d'autres que je ne mentionne pas, pour éviter la prolixité. Je me borne à signaler les principales, qui sont comme la cause et l'origine des autres. Mon intention n’est pas de traiter du vice de la luxure, mais des imperfections qui en sont la suite, et dont la nuit obscure doit purifier lame. On peut donner à ces imperfections le nom de luxure spirituelle, non pas qu'elles soient telles en réalité, mais parce que la chair en éprouve quelquefois les effets, par suite d'une certaine faiblesse naturelle, lorsque l'âme est l'objet des communications spirituelles. Dans les exercices spirituels, dans la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ou lorsque l'esprit est profondément recueilli dans l'oraison, souvent il arrive que la partie sensible éprouve des mouvements désordonnés, indépendants de la volonté. Ces sensations tout à fait involontaires, comme je viens de le dire, procèdent d'une des trois causes suivantes.

La première se rencontre parfois chez quelques personnes, douées d'une complexion délicate et tendre, dont l'attrait naturel se porte vers les choses spirituelles. L'esprit et les sens aiment à jouir ; c'est pourquoi chaque partie de l'homme est excitée au plaisir selon sa nature, et s'y délecte à sa manière. La partie supérieure est portée à goûter Dieu et à en jouir spirituellement; mais de son côté la sensualité, qui est la partie inférieure, y trouve une jouissance et une délectation sensibles, incapable qu'elle est d'en apprécier ou d'en éprouver d'autres. Il n est pas rare

que l'esprit soit recueilli en oraison avec Dieu, tandis que les sens, malgré la résistance et les angoisses de l'âme, ressentent passivement les rébellions et les émotions de la chair. Comme ces deux parties composent un même tout, d'ordinaire elles participent ensemble à ce que l'une des deux reçoit. Selon la maxime du Philosophe, tout ce que l'on reçoit, on le reçoit selon son mode d'être. Au début de la vie intérieure et même dans la voie du progrès, la sensualité n'étant pas encore bien réglée, prend part à sa manière aux douceurs spirituelles dont l'âme est comblée, et y apporte comme elle l'imperfection qui lui est propre. Mais lorsque cette partie sensitive a été réformée par la purification de la nuit obscure, elle n'est plus soumise à ces défaillances. Elle reçoit alors l'Esprit de Dieu avec tant d'abondance, qu'elle semble plutôt se perdre elle-même dans ces profondeurs, comme dans un abîme insondable. *Major est Deus corde nostro* [Dieu est plus grand que notre coeur (1. Jean 3:1.)] Unie à Dieu, elle recueille de cette union le secret de posséder toutes choses d'une manière ineffable et toute spirituelle.

La seconde cause d'où procèdent parfois ces révoltes, c'est le démon qui, pour inquiéter et troubler l'âme quand elle se dispose à faire oraison, ou lorsqu'elle y est déjà entrée, soulève dans la nature des mouvements déréglés. Si l'âme se laisse préoccuper tant soit peu par ces émotions, c'est à son grand détriment; car le but de l'ennemi est non seulement d'amener les âmes à se relâcher dans l'oraison, par la crainte de sentir ces révoltes et d’avoir à leur résister, mais encore de parvenir à en pousser plusieurs à l'abandon complet de ce saint exercice. Elles se persuadent qu'elles sont troublées là plus que partout ailleurs, et cela est vrai, le démon réservant ses embûches à l'heure de la prière, justement pour les forcer a en quitter la pratique. Il va encore plus loin, et s'étudie à leur représenter des images grossières et abominables, qu'il mêle aux souvenirs des choses spirituelles et des personnes qui travaillent à leur avancement. Son dessein est d'effrayer les âmes et de leur

enlever tout courage. Celles qui ont le malheur de faire attention à ces machinations diaboliques n'osent plus rien regarder, ni fixer nulle part leur pensée, de peur de trébucher aussitôt contre tel ou tel de ces écueils. Les personnes atteintes de mélancolie sont particulièrement exposées à ces embûches, qui ont sur elles tant de prise et tant d'action que c'est une pitié. Si, à cause de ce tempérament particulier, les âmes tombent dans ce lamentable état, on ne les en tire ordinairement qu'en les guérissant des causes physiques ; ou bien il faut que la nuit obscure s'empare de ces âmes et les purifie entièrement.

La troisième cause qui provoque ces mouvements désordonnés et cette guerre intérieure, c'est la crainte que l'on a de ces sensations et de ces imaginations grossières. En effet, l'appréhension de voir se renouveler ces fâcheuses révoltes, par un simple souvenir qui se mêle à un acte, à une parole, à un regard, les excite de nouveau, et fait souffrir le pauvre patient qui n'en est nullement coupable.

Il arrive souvent aux commençants de s'entretenir de choses spirituelles, ou d'entreprendre quelques bonnes œuvres, et de le faire avec une certaine vivacité et jactance, qui proviennent de l'attention qu'ils prêtent aux personnes présentes. Ils y prennent une sorte de complaisance à laquelle la volonté n'est pas toujours étrangère ; c'est ce qui constitue encore une espèce de luxure spirituelle, dans le sens où nous l'entendons ici.

Plusieurs, sous prétexte de spiritualité, contractent des affections avec certaines personnes. Or, ces amitiés viennent souvent de la sensualité plutôt que de l'âme. On les reconnaît à ce signe : loin de rappeler la pensée de Dieu et d'augmenter son amour, le souvenir de ces liaisons engendre, au contraire, des remords de conscience. Quand ces affections sont purement spirituelles, à mesure qu'elles augmentent on sent croître l'amour de Dieu, et plus leur souvenir est présent à l'âme, plus elle se reporte à la pensée de Dieu et aspire à son amour. Ainsi une affection grandit en

proportion de l'autre. Tel est le propre de l'Esprit de Dieu, que le bien augmente par le bien, car la conformité du principe amène forcément des conséquences identiques.

Mais l'amour sensuel a des effets tout opposés. S'il se développe dans une âme, on la voit aussitôt se refroidir dans l'amour divin, oublier Dieu pour s'occuper d'autres pensées, et s'agiter dans les remords de sa conscience. L'amour de Dieu vient-il, au contraire, à se raviver dans ce cœur, l'amour charnel diminue et s'éteint. Ces deux amours se livrent un véritable antagonisme; celui qui prédomine étouffe et anéantit l'autre, et se fortifie d'autant, selon la doctrine des philosophes. Aussi notre divin Sauveur dit-il dans l'Evangile : *Ce qui est né de la chair est chair; et ce qui est né de l'Esprit est esprit* (S. Joan., III, 6.). C'est-à-dire, l'amour qui naît de la sensualité finit par la sensualité, et celui qui vient de l'esprit se termine à l'Esprit de Dieu et le fait croître en nous. Telle est la différence qui nous fait distinguer ces deux amours. Une fois introduite dans la nuit obscure, l'âme les soumet à la droite raison ; elle purifie et fortifie celui qui est selon Dieu ; quant à l'autre, elle le mortifie ou le détruit. Mais dans le principe, elle s'étudie à les perdre de vue l'un et l'autre, comme nous le dirons plus tard.

CHAPITRE V.

Des imperfections auxquelles le vice de la colère entraîne les commençants.

La recherche des douceurs spirituelles est pour ainsi dire générale chez les commençants ; ils ne savent pas en jouir ordinairement sans commettre beaucoup de fautes, qui viennent de la colère. Lorsque ces douceurs et ces délices leur manquent, ils sont' frappés d'une morne tiédeur, qui les rend désagréables dans leurs rapports avec le prochain, irascibles à la moindre occasion, et vraiment insupportables. Et cet état succède très souvent au recueillement sensible et savoureux de l'oraison. Dès que cette jouissance leur est enlevée, la nature se laisse aller au dégoût et à l'ennui, absolument comme fait l'enfant auquel on enlève le sein où il prenait ses délices. Cet ennui est un effet naturel où il n'y a pas de faute, pourvu que la volonté n'y adhère pas, mais dont l'imperfection doit être purifiée par les aridités et les angoisses de la nuit obscure.

Il y a encore des commençants que leur zèle inquiet fait tomber dans un autre genre de colère spirituelle. Ils s'emportent contre les péchés d'autrui, ils observent leur prochain, et sont parfois saisis d'un impétueux désir de le reprendre avec indignation. Ils en viennent même à l'exécution, comme s'ils étaient passés maîtres en vertu. Tout cela est bien opposé à la mansuétude spirituelle.

D'autres enfin, choqués par la vue de leurs propres imperfections, s'indignent contre eux-mêmes avec une ardeur qui n'a rien de l'humilité. Leur impatience naît de la prétention qu'ils avaient d'être saints en un jour. Beaucoup d'entre eux se proposent de grandes choses et font de nombreux projets. Mais comme ils sont trop confiants en eux-mêmes et pas assez humbles, plus ils dressent de plans

de perfection, plus ils font de chutes et plus ils s'irritent, ne sachant pas attendre avec patience l'heure marquée par Dieu, pour leur accorder l'objet de leurs désirs. C'est encore une chose opposée à la douceur spirituelle ; le remède à ce mal ne se trouve que dans la purification de la nuit obscure. D'autres, il est vrai, ont tant de calme et vont à pas si lents dans la recherche de l'avancement spirituel, que Dieu serait peut-être plus satisfait, s'ils étaient moins patients.

CHAPITRE VI.

Des imperfections de la gourmandise spirituelle.

Le quatrième vice est la gourmandise spirituelle. Il y a beaucoup à dire sur ce sujet, car à peine rencontre-t-on un seul commençant, si fervents d'ailleurs que soient ses premiers pas dans la carrière spirituelle, qui ne tombe dans une des nombreuses imperfections, auxquelles donne naissance la douceur des débuts dans la vie intérieure. Beaucoup d'entre eux, séduits par l'attrait de ces consolations, cherchent à satisfaire leur gourmandise spirituelle, au lieu de faire des efforts pour acquérir la pureté de cœur et la vraie dévotion, qui seules méritent d'attirer les regards et la complaisance de Dieu en matière de spiritualité. Outre la faute que ces âmes commettent en recherchant ces faveurs, la gourmandise, qui est leur défaut dominant, les fait encore passer d'une extrémité à l'autre. Elles dépassent les limites du juste milieu où réside la vertu, et où elle se perfectionne.

Les pratiques de la piété ont tant d'attrait pour les commençants, que les uns se tuent à force de pénitences, d'autres se débilitent par des jeûnes prolongés au-dessus de leurs forces, sans l'ordre ni le conseil de personne. Parfois ils semblent vouloir se cacher de ceux auxquels ils doivent obéir en toutes ces choses ; souvent même, malgré les défenses de leurs directeurs, ils osent se livrer à ces austérités. Ces gens sont fort déraisonnables et très imparfaits : ils oublient que la soumission et l'obéissance constituent la vraie pénitence de la raison et du jugement. C'est là le seul sacrifice digne d'être offert au Seigneur, celui qu'il préfère à tous les actes de pénitence corporelle. Cette pénitence, quoique bonne en elle-même, est très imparfaite si elle n'est accompagnée de la pénitence spirituelle, parce

que les âmes s'y portent uniquement en vue du goût et des consolations qu'elles y trouvent.

Tous les extrêmes sont mauvais, et comme cette manière d'agir n'est fondée que sur la volonté propre, au lieu de faire avancer dans la vertu, elle fait croître dans le mal. Il y a pour le moins en tout cela de la gourmandise spirituelle et de l'orgueil, puisqu'il n'y a pas d'obéissance. Chez un grand nombre le démon augmente la passion de la gourmandise en exploitant leurs goûts et leurs appétits. L'obéissance est à ces esprits un joug étroit et pesant : aussi à défaut d'autre chose ils changent, modifient ou exagèrent ce qui leur est commandé. Plusieurs en viennent à un tel excès, qu'ils perdent tout attrait et toute dévotion pour les exercices réglés par l'obéissance. Ils sont portés à suivre en tout leur caprice et leur goût ; il vaudrait peut-être mieux pour eux s'abstenir de semblables pratiques, dont la volonté propre est le seul mobile.

On en voit beaucoup s'obstiner avec leurs maîtres spirituels, pour obtenir ce qu'ils veulent, et moitié par force, ils arrachent leur consentement. Ne parviennent-ils pas à leur fin, ils s'attristent aussitôt comme des enfants, et s'éloignent en maugréant ; ils s'imaginent ne pas servir Dieu, si on les empêche de suivre leurs inclinations. Ils ont pour point d'appui leur volonté propre et leurs caprices ; si l'on vient à le retirer pour lui substituer celui de la volonté de Dieu, ils s'affligent, se relâchent et se découragent. Selon leur appréciation, se satisfaire et se contenter eux-mêmes, c'est honorer Dieu et lui être agréable.

Il s'en trouve à qui la passion de la gourmandise fait perdre le souvenir de leur bassesse et de leur misère, et mettre en oubli le respect et la crainte amoureuse dus à la grandeur de Dieu. Ils ne se font point de scrupule d'importuner leurs confesseurs, pour leur arracher la permission de se confesser et de communier fréquemment. Le plus regrettable encore, c'est de les voir pousser l'audace jusqu'à oser recevoir la sainte Eucharistie, sans

l'autorisation du prêtre et du dispensateur du Christ, se fiant ainsi à leur jugement personnel. Ils s'efforcent de voiler la vérité à leurs directeurs, et font une confession quelconque, plus préoccupés du désir de participer au banquet sacré, que du soin de s'en approcher avec la pureté et la sainteté requises. Une telle audace leur prépare de grands malheurs, et ils doivent redouter le châtiment de leur témérité. Avec ces désirs imparfaits, il serait plus salutaire et plus convenable, pour eux, de prier leur confesseur de ne point les envoyer aussi souvent à la sainte Table; quoique dans ces deux extrémités, le meilleur, après tout, c'est d'avoir une humble résignation.

Tout leur effort est de rechercher des effets sensibles dans la communion, au lieu de s'appliquer à louer et à honorer en toute humilité le Dieu qui est en eux. Convaincus que les consolations leur sont dues, cette source vient-elle à tarir, ils s'imaginent avoir perdu leur temps. C'est abaisser Dieu dans leur appréciation, et ne pas comprendre que le goût sensible est le moindre des avantages qui découlent du Très-Saint-Sacrement, dont le fruit principal est la grâce invisible. En effet, Dieu, pour engager les hommes à s'approcher de lui dans la simplicité de la foi, leur enlève très souvent ces faveurs et ces douceurs sensibles.

Ces esprits égarés voudraient encore, dans tous les autres exercices spirituels, goûter Dieu et le sentir, comme s'il était accessible et compréhensible. C'est là une grossière erreur, fort opposée aux attributs divins, qui exigent de nous une foi très pure. Les mêmes principes les accompagnent à l'oraison ; tout consiste pour eux dans la dévotion sensible, ils cherchent à se la procurer, à tour de bras, comme on dit. Ils se fatiguent la tête et s'épuisent en vain; manquent-ils leur but, ils sont inconsolables, et l'extrême répugnance qu'ils éprouvent à se livrer de nouveau à l'oraison la leur fait abandonner tout à fait. Ce désir insatiable de jouir leur fait perdre la véritable dévotion, qui consiste à persévérer dans l'oraison avec patience, humilité, défiance de soi-même,

pour le seul amour de Dieu. Nous les avons donc à bon droit comparés aux enfants qui agissent, non par raison, mais par sensualité. Tout leur temps se passe à la recherche des joies et des consolations spirituelles ; ils ne se rassasient pas de lire, de changer à tout propos le sujet de leur méditation, et courent ainsi sans cesse à la poursuite de leur plaisir dans les choses de Dieu. Mais, par une conduite juste, discrète et pleine d'amour, le Seigneur les leur refuse ; autrement cette gourmandise spirituelle, toujours alimentée, leur attirerait des maux sans fin. Il leur est donc indispensable d'entrer dans la nuit obscure afin de s'y purifier de toutes ces puérilités.

La recherche du goût sensible entraîne encore à une autre grande imperfection, qui est la lâcheté et la paresse à marcher dans les rudes sentiers de la croix. L'âme qui a soif de jouissances, éprouve naturellement de la répulsion pour tout ce qui est abnégation de soi. D'où résultent beaucoup d'autres défauts, auxquels le Seigneur portera remède en son temps par les tentations, les sécheresses, les tribulations, qui toutes font partie de la nuit obscure. Sans prétendre les énumérer ici, je me contente d'ajouter que la sobriété et la tempérance spirituelle suivent la voie bien différente de la crainte, de la mortification et de l’humble soumission en toutes choses. Je fais remarquer, en outre, que la perfection et la valeur des actes ne viennent pas de leur multiplicité, mais de la science du renoncement à soi-même. C'est à ce renoncement que l'on doit s'appliquer, autant que possible, jusqu'à ce que Dieu daigne entreprendre lui-même l'œuvre de la purification dans la nuit obscure, à laquelle je me hâte d'arriver, après avoir donné un aperçu rapide des imperfections qui se rattachent aux deux derniers péchés capitaux.

CHAPITRE VII.

De l'envie et de la paresse spirituelles.

Les commençants tombent aussi dans plusieurs imperfections qui se rattachent à l'envie et à la paresse spirituelles. La première leur inspire de la jalousie et des mouvements d'humeur contre ceux qui, plus avancés dans la vie intérieure, les surpassent en mérite. Ils s'attristent de leurs vertus, et ne peuvent souffrir qu'on en fasse l'éloge, sans aussitôt prendre la contre-partie et chercher à neutraliser autant que possible l'effet de la louange. Toujours avides de prééminence, ils sont très peinés de ne pas être l'objet de la même admiration que les autres. Tout cela est fort contraire à la charité qui, nous dit saint Paul, se réjouit de la vérité (I ad Cor., XIII, 6). S'il leur arrive d'éprouver de l'envie, c'est une sainte émulation, une impression pénible de ne pas sentir en eux les vertus qu'on admire dans le prochain, en même temps qu'ils se réjouissent de les voir chez les autres ; ils sont heureux enfin de se voir ainsi devancés, Dieu étant au moins servi par ces âmes, tandis qu'eux-mêmes s'en acquittent si mal.

La paresse spirituelle porte d'ordinaire les commençants à se traîner avec lenteur dans les exercices où l'esprit a le plus de part. Comme ils sont accoutumés aux consolations sensibles, lorsqu'ils ne les rencontrent pas dans les choses spirituelles, celles-ci leur deviennent à charge, parce qu'elles sont en opposition avec leurs goûts. Si Dieu, pour les éprouver, leur enlève un seul jour les douceurs de l'oraison, ils ne veulent plus y revenir, l'abandonnent même ou ne s'y livrent que de mauvaise grâce. Cette paresse leur fait sacrifier la perfection à la joie et à la satisfaction personnelle, qui consiste à faire leur volonté au détriment de celle de Dieu. Beaucoup d'entre eux voudraient voir Dieu

désirer ce qu'ils désirent, ils s'attristent d'être forcés de subir sa volonté, et ce n'est pas sans une extrême répugnance qu'ils se soumettent à ce divin vouloir. C'est pourquoi, bien souvent, lorsque les choses ne vont pas suivant leur désir, ils s'imaginent qu'elles ne s'harmonisent pas non plus avec la pensée .de Dieu. Au contraire, sont-ils satisfaits, ils croient que Dieu l'est aussi, le rabaissant à leur mesure, au lieu de se conformer à sa volonté. Et cependant ne nous donne-t-il pas lui-même cet enseignement dans l'Évangile : *Celui qui aura perdu sa vie pour moi, la retrouvera, et celui qui la sauve, la perdra* (S. Matth., XVI, 25.) ?

Ceux-là encore deviennent aussitôt tièdes si on leur commande quelque chose contre leur gré. Très empressés à la poursuite des jouissances et des délices de l'esprit, ils sont pleins de mollesse dans tout ce qui exige de l'énergie, et dans le travail de la perfection. Ils ressemblent à ces hommes nourris dans les plaisirs, qui ont horreur de la moindre austérité, et que la croix scandalise, bien qu'elle renferme les véritables délices de l'esprit. Plus les choses sont spirituelles, plus elles leur causent de dégoût. Aussi, comme ils veulent marcher à leur guise dans ce chemin de la vie intérieure, et suivre l'attrait de leur volonté, ils n'éprouvent que tristesse et répugnance en entrant dans cette voie étroite de la vie, dont parle le Christ (Quam angusta porta et areta via est, quæ ducit ad vitam ! Matth., VII, 14. [Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent.]).

Il me suffit d'avoir énuméré ces imperfections, parmi tant d'autres, dans lesquelles vivent ceux qui n'ont pas encore dépassé le premier degré de la vie intérieure. Par là on verra combien il importe pour eux que Dieu les introduise dans des voies plus avancées, c'est-à-dire qu'il les amène à cette nuit obscure, dont nous allons parler actuellement. Le Seigneur les sèvre alors de ces tendresses sensibles, les jetant dans des aridités et des ténèbres intérieures; afin de les délivrer ainsi de toutes leurs imperfections et de leurs

goûts enfantins, et de leur faire acquérir les vertus par des moyens tout différents. Car c'est en vain qu'un commençant s'exerce à bien mortifier ses actes et ses passions, jamais il n'arrivera à une entière, ni même à une notable purification, si Dieu ne l'opère en lui par la nuit obscure. Daigne le Seigneur avoir pour agréable de me communiquer sa lumière, qui m'est indispensable pour percer les ténèbres d'une nuit si obscure, et pour traiter utilement une matière hérissée de tant de difficultés !

CHAPITRE VIII.

Explication du premier vers du Cantique. — Commencement de l'exposé de la nuit obscure.

Pendant une nuit obscure.

Cette nuit, que nous avons dit être la contemplation, a deux manières de produire les ténèbres ou la purification dans les personnes intérieures, en raison des deux parties qui composent l'homme : l'une sensitive et l'autre spirituelle. Ainsi la première nuit ou purification sensitive, à l'aide de laquelle l'âme se dépouille et se purifie, se rapporte aux sens qu'elle soumet à l'esprit. La seconde nuit, ou purification spirituelle, se rapporte à l'esprit, qu'elle prépare et dispose, par l'abnégation, à l'union d'amour avec Dieu. La première est fréquente et connue d'une multitude de commençants. La seconde n'est le partage que du petit nombre, c'est-à-dire des âmes très exercées et déjà avancées. Celle-là est amère et terrible aux sens ; mais celle-ci est, sans comparaison, plus pénible et plus épouvantable encore à l’esprit. Pour procéder avec ordre, nous parlerons en premier lieu de la nuit des sens. Comme c'est une matière plus ordinaire, sur laquelle on a déjà beaucoup écrit, nous en dirons peu de chose ici, et nous traiterons ailleurs plus longuement la question de la nuit spirituelle. Peu d'auteurs ont parlé ou écrit de cette dernière, moins encore en possèdent l'expérience.

Plus haut nous avons démontré que la conduite des commençants dans les voies de Dieu, est grossière et basée sur leur goût et sur leur amour-propre. Or Dieu désire les pousser en avant, et les faire sortir de cette région inférieure de l'amour, pour les élever aux degrés supérieurs. Il veut les délivrer de ce bas exercice des sens et du raisonnement, qui

leur fait chercher Dieu d'une manière si étroite, si mesquine, et pleine de tant d'inconvénients. Il cherche à les établir ainsi dans la vie de l'esprit, où, libres d'une foule d'imperfections, ils pourront recevoir des grâces plus abondantes, et s'entretenir plus intimement avec lui. Ceci n'a lieu qu'après s'être déjà exercés assez longtemps dans le chemin de la vertu, et avoir persévéré dans la méditation et l'oraison. Grâce aux saveurs délicieuses qu'ils y ont trouvées, ils se sont détachés des choses du monde et ils ont puisé en Dieu des forces spirituelles, qui leur permettent de refréner en eux l’amour de la créature. Désormais ils peuvent supporter pour l'amour de Dieu quelques sécheresses et quelques épreuves, sans crainte de retourner en arrière.

Mais à l'heure des joies et des consolations célestes, quand le soleil des faveurs divines paraît, selon eux, les éclairer et les embraser davantage, Dieu suspend tout à coup ces splendeurs, et tarit cette source d'où coulaient les eaux spirituelles dont ils savouraient à longs traits la douceur, chaque fois qu'ils le désiraient. Parce qu'ils étaient faibles et délicats, il n'y avait pas de porte fermée pour eux, selon le langage de saint Jean dans l'Apocalypse : *Voici ouverte devant toi une porte que personne ne peut fermer, parce que tu as peu de force, et que tu as gardé ma parole, et n’as point trahi mon nom* (Apoc., III, 8.). Mais ensuite Dieu les environne de ténèbres si épaisses, qu'ils ne savent plus de quel côté s'orienter, malgré les efforts de leur imagination et de leurs raisonnements. Incapables de méditer comme autrefois, leur sens intérieur est abîmé dans cette nuit et abandonné à la sécheresse. Non seulement ils ne trouvent plus ni jouissance, ni saveur dans les exercices et les oeuvres de piété, où ils avaient coutume de tant se délecter, mais en outre ils sont plongés dans des torrents d'amertume. C'est que Dieu, les voyant un peu grandis, les sèvre du lait de ses douceurs, à dessein de les fortifier et de les faire sortir de leurs langes ; il les descend de ses bras et

les met sur leurs pieds pour leur apprendre à marcher, ce qui paraît bien étrange à ceux qui se complaisaient dans le système contraire.

Les personnes retirées du monde sont soumises à l'épreuve dont nous parlons, plus vite que les autres, et habituellement dès leurs débuts dans la vie intérieure. Elles sont, en effet, plus à l'abri de ces retours en arrière, et peuvent plus facilement dompter les convoitises des biens d’ici-bas ; elles sont ainsi davantage dans les conditions requises, pour commencer à entrer dans cette bienheureuse nuit des sens. Il ne se passe ordinairement guère de temps pour elles, sans qu'on les voie entrer dans cette nuit et tomber dans la sécheresse. Cette purification des sens est si commune, que nous pourrions citer ici à l'appui un grand nombre de textes de la sainte Écriture, tirés particulièrement des Psaumes et des Prophètes. Pour éviter la prolixité, nous nous contenterons d'en indiquer seulement quelques-uns plus tard.

CHAPITRE IX.

Signes auxquels on reconnaîtra que l'homme spirituel marche dans la voie de cette nuit et de la purification des sens.

Les sécheresses peuvent ne pas procéder toujours de la purification de l'appétit sensitif, ou de la nuit en question. Elles naissent souvent des fautes ou des imperfections, de la lâcheté ou de la tiédeur, de quelque dérèglement d'humeur ou de toute autre langueur corporelle. C'est pourquoi j'indiquerai ici les signes qui permettent de discerner si cette aridité provient de la purification des sens, ou si elle résulte de quelqu'un de ces défauts. Ces signes sont au nombre de trois. Le premier consiste à ne plus éprouver de goût ni de consolation dans les choses de Dieu, et à n'en pas trouver davantage dans les créatures. Lorsque le Seigneur introduit l'âme dans la nuit obscure, il lui refuse toute satisfaction et ne la laisse s'attacher à aucune chose, pour dégager et purifier en elle la partie inférieure. C'est alors un signe presque évident que le dégoût et la sécheresse ne proviennent pas de fautes ou d'imperfections récemment commises. Car, s'il en était ainsi, l'âme éprouverait une certaine tendance naturelle à satisfaire ses goûts en dehors des choses de Dieu ; attendu que si l'appétit déréglé s'abandonne à une imperfection quelconque, immédiatement l'âme se sent plus ou moins inclinée vers elle, selon le degré d'affection ou de plaisir qui l'y porte. Cependant ce dégoût général pourrait avoir pour principe une fâcheuse disposition de tempérament, ou une humeur mélancolique qui ne permet de prendre goût à rien ; il est donc nécessaire de recourir à un second signe ou caractère.

Le second caractère de cette purification est un souvenir habituel de Dieu, accompagné d'anxiété et d'une

douloureuse sollicitude. L'âme s'imagine ne plus servir Dieu, et même reculer, parce qu'elle ne ressent plus aucun goût pour les choses saintes. On voit par là qu'il y a une grande différence entre l'aridité et la tiédeur, puisque le propre de cette dernière est précisément de rendre la volonté languissante, et de chasser de l'esprit toute sollicitude relative aux choses de Dieu. Seule, la sécheresse de la vie purgative amène ordinairement avec elle un soin jaloux, joint, comme je l'ai dit, à la pensée et à la souffrance de ne pas servir Dieu. La mélancolie ou toute autre disposition particulière contribue parfois, il est vrai, à entretenir cette aridité, qui ne laisse pas néanmoins d'avoir son action purgative sur l'appétit sensitif, puisqu'elle prive l'âme de toute consolation et fait de Dieu l'unique objet de sa sollicitude. La partie sensitive est alors, il est vrai, abattue, faible et lâche pour agir, n'ayant plus le soutien d'aucune consolation sensible ; toutefois, l'esprit est prompt et plein de vigueur. Quand, au contraire, la sécheresse ne procède que du tempérament, on n'éprouve que répugnance et dégoût pour les choses naturelles, sans pour cela ressentir ces désirs ardents d'aimer Dieu, propres aux aridités de la vie purgative.

Cette sécheresse vient de ce que Dieu veut faire passer au bénéfice de l'esprit, les biens et les forces des sens ; mais comme ceux-ci sont incapables de supporter cette transformation, ils restent sans aliment, à sec et dans le vide, étant impuissants dans l'ordre du pur esprit. Ainsi, là où l'esprit se délecte, la chair languit et perd de son activité ; tandis que le premier, fortifié par la nourriture qui lui est propre, se réveille et se montre plus vigilant et plus attentif qu'auparavant à éviter tout ce qui pourrait déplaire au Seigneur.

Aux débuts de cette transformation, l'esprit, élevé à des sphères nouvelles, ne comprend pas encore la nature des biens qu'il reçoit. Habitué aux douceurs sensibles, il est toujours attiré de ce côté, comme par une sorte d'aimant. Il

appartient donc aux épreuves de la nuit obscure de purifier le goût spirituel, et de le préparer à des délicatesses plus subtiles. Il y est disposé successivement, et jusque-là il demeure tout pénétré d'amertume ; en proie à l'aridité et au dégoût par la privation de ce dont il jouissait autrefois avec tant de facilité.

Ceux que Dieu commence à introduire dans ces solitudes du désert, sont semblables aux enfants d'Israël. Lorsque Dieu envoya à son peuple cette nourriture du ciel, si exquise qu'elle se trouvait au goût de chacun, comme il est dit au livre de l'Exode (XVI, 13, 14.), ils se prirent cependant à regretter la saveur des viandes et les oignons d'Egypte, auxquels ils étaient si accoutumés, qu'ils n'appréciaient pas la douceur et la délicatesse d'une nourriture angélique. On les voyait gémir et pleurer la perte d'aliments grossiers, tandis qu'ils en avaient de tout célestes. *Nous nous souvenons des poissons que nous mangions en Egypte et qui ne nous coûtaient rien ; les concombres, les melons, les poireaux, les oignons et l’ail nous reviennent dans l'esprit* (Num., XI, 5.). Voilà où nous conduit la bassesse de nos appétits : ils nous font aimer nos misères, et concevoir une extrême répugnance pour les biens immuables du Ciel.

Je le répète, quand ces sécheresses de la voie purgative proviennent de l'appétit sensitif, l'esprit peut, pour les causes que je viens d'énumérer, n'éprouver dans le principe aucune saveur ; néanmoins il puise une certaine force et vigueur d'action dans la nourriture intérieure et substantielle qu'il reçoit. Cette nourriture est un commencement de contemplation obscure, sèche, ordinairement secrète pour les sens, et imperceptible à celui-là même qui la possède. En même temps que ceux-ci sont plongés dans l'angoisse du vide, et accablés sous le poids d'une désolante sécheresse, l'âme éprouve l'inclination et le désir de demeurer en solitude et en repos, sans pouvoir se fixer à aucune chose particulière, ni même en ressentir le besoin.

Ah ! si les âmes qui sont dans cet état savaient garder le calme et laisser de côté toutes les œuvres intérieures et extérieures, auxquelles elles employaient leur raisonnement et leur industrie propre ; si elles voulaient ne plus se préoccuper que d'une seule chose, se livrer au Seigneur, s'abandonner à sa conduite, l'écouter dans l'intime de leur cœur avec une amoureuse attention, et recevoir ses divines leçons : alors, dans cette sainte oisiveté et au milieu de cet oubli général, elles se sentiraient merveilleusement sustentées par cette nourriture intérieure. C’est, en effet, dans le repos le plus complet et dans le sommeil des puissances de l'âme, que les délices de cet aliment portent leurs fruits ; mais si l'âme témoigne le moindre désir, ou le plus petit empressement pour les savourer, elles disparaissent aussitôt : absolument comme l'air qui s'échappe dès qu'on ferme la main pour le retenir.

Nous pouvons citer à ce propos la parole que l'Époux adresse à l'Épouse dans les Cantiques : *Détournez vos yeux de moi; car ce sont eux qui m'ont obligé de me retirer promptement* (Cant., VI, 4.). L'état où Dieu met l'âme, le chemin qu'il lui fait tenir, diffèrent si essentiellement de celui qu'elle suivait autrefois, qu'en voulant aider Dieu par ses propres ressources, elle contrarie son œuvre au lieu d'y coopérer. Cela tient à ce que dans ce nouvel état de contemplation, c'est-à-dire quand l'âme est sortie de la voie du raisonnement pour entrer dans une autre plus avancée, Dieu opère lui-même en elle. Il semble alors lier ses puissances intérieures, ôter à l'entendement tout appui, soustraire à la volonté toute douceur, et interdire tout raisonnement à la mémoire.

On le comprend, dans cette situation, l'action de l'âme ne peut que faire obstacle à la paix intérieure, et à l'œuvre que Dieu veut opérer dans l'esprit au moyen de la sécheresse du sens. Une opération si spirituelle et si choisie exige une action plus recueillie, plus délicate, plus tranquille, qui ne ressemble en rien aux jouissances de la première heure, qui

étaient sensibles et palpables. David nous dit de cette paix, que Dieu la promet à l'âme afin de la rendre spirituelle.

De là une troisième marque pour reconnaître la purification des sens, savoir : l'impossibilité où se trouve l'âme de faire usage de la faculté de l'imagination, pour s'exciter à discourir et à méditer comme auparavant. Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme par la voie des sens, ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement, qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le discours successif est banni, et fait place à l'acte simple de la contemplation, inaccessible au concours des sens extérieurs ou intérieurs.

Or le troisième signe nous prouve que cette captivité des puissances, ces dégoûts ne proviennent pas d'une humeur quelconque. S'il en était ainsi, cette disposition, qui est naturellement changeante, venant à cesser, l'âme pourrait aussitôt, avec un peu de vigilance, retourner à ses opérations antérieures, et les puissances retrouveraient leur liberté et leur appui. Le contraire arrive dans la purification de l'appétit sensitif, où l'impossibilité de discourir avec ses puissances va toujours croissant. A la vérité, les ténèbres de cette nuit ne se répandent pas d'une manière uniforme, surtout dans les commencements ; aussi ne laisse-t-on pas de ressentir par intervalles une sorte de douceur ou de consolation sensible. La faiblesse des âmes ne permet pas d'ailleurs qu'on les en détache brusquement; toutefois, si elles sont appelées à un état plus parfait, elles pénétreront toujours plus avant dans les profondeurs de la nuit, et l'œuvre de la purification sensitive s'achèvera.

Pour ceux qui ne suivent pas le chemin de la contemplation, l'épreuve des sécheresses n'est pas d'ordinaire aussi continue dans les sens. Tantôt livrés aux angoisses de l'aridité, ils sont incapables de méditer ; tantôt exempts de ces peines, ils peuvent comme autrefois faire usage du raisonnement. En faisant passer ces âmes par le

creuset des tribulations, l'unique but du Seigneur est de les exercer, de les humilier, de redresser leurs inclinations, en les purifiant de tout ce qui pourrait entretenir en elles la gourmandise des choses spirituelles. Mais son intention n'est pas de les conduire à la voie de l'esprit, c'est-à-dire à la contemplation parfaite ; car, sachez-le, Dieu n'y mène pas tous ceux qui s'adonnent avec résolution à la vie intérieure. Pourquoi cela ? Lui seul le sait. De là vient qu'il y a des âmes auxquelles Dieu ne retire jamais complètement la faculté de produire des considérations et des raisonnements, excepté pour un temps, comme nous l'avons expliqué.

CHAPITRE X.

Conduite à tenir dans cette nuit obscure.

A l'heure des sécheresses de la nuit sensitive, lorsque Dieu effectue le changement dont nous avons parlé plus haut, en retirant l'âme de la voie des sens ou de la méditation, pour la faire entrer dans celle de l'esprit ou de la contemplation, l'âme ne peut ni opérer à l'aide de ses puissances, ni discourir des choses de Dieu. En cet état où les spirituels éprouvent de grandes peines, ils ne souffrent pas tant des sécheresses que de la crainte d'être dans une voie de perdition. A leur point de vue, la source des biens spirituels est tarie pour eux, et Dieu les a abandonnés, puisqu'ils ne trouvent plus ni soutien, ni consolation dans les exercices de la vie intérieure. Ils s'épuisent alors en vains efforts pour fixer leurs puissances sur un raisonnement, dans l'espoir d'y trouver la satisfaction dont ils jouissaient auparavant ; et dès qu'ils ne se sentent plus agir, ils croient rester oisifs.

Cependant l'âme éprouve intérieurement pour ces exercices un véritable ennui et un profond dégoût ; elle se plaisait au repos et à la quiétude en voulant agir par elle-même, elle perd, par ses efforts, l'esprit de paix et de tranquillité, et ne gagne rien d'ailleurs. C'est vouloir recommencer une œuvre déjà terminée, rentrer dans la ville dont on est sorti, ou enfin lâcher sa proie pour s'élancer de nouveau à sa poursuite. Évidemment les sollicitudes de ces âmes seront complètement inutiles, elles ne gagneront rien à reprendre leur première méthode.

Ceux qui sont plongés dans les ténèbres de cette nuit, s'ils n'ont pas de directeur qui les comprenne, sont exposés à abandonner leur voie et ils reculent au lieu d'avancer. Pour le moins, les efforts multiples qu'ils font pour méditer

comme autrefois, ne servent qu'à créer des obstacles à leur progrès spirituel, et à multiplier avec excès leurs peines et leurs labeurs, parce qu'ils s'imaginent que leurs péchés ou leurs négligences sont la source de toutes ces difficultés. Désormais ce travail est devenu superflu, car Dieu les conduit par la voie de la contemplation, qui est toute différente de celle de la méditation : dans l'une le raisonnement joue le plus grand rôle ; dans l'autre l'imagination et le discours n'ont aucune part.

Les âmes qui se reconnaissent à ces traits doivent se consoler, persévérer avec patience dans l'oraison sans efforts tourmentés, et se confier en Dieu. Jamais il n'abandonne ceux qui le cherchent avec un cœur simple et droit ; il ne leur refusera pas le viatique nécessaire, qui doit les conduire par cette voie jusqu'à la claire et pure lumière de l'amour, où elles entreront après avoir traversé les obscurités de la seconde nuit, c'est-à-dire celle de l'esprit, si toutefois elles ont mérité d'y être introduites.

Le temps de la méditation est passé, et les spirituels dont nous parlons ne doivent plus se mettre en peine de discourir, mais s'appliquer seulement à conserver leur âme en paix et en quiétude, quand même ils croiraient que cette répulsion de l'esprit pour l'action est une suite de leur nonchalance. C'est beaucoup pour eux de se posséder ainsi en patience, et de persévérer dans l'oraison. Malgré tous les scrupules dont ils pourront être assiégés sur la perte du temps, et l'emploi meilleur qu'ils pourraient eu faire, qu'ils soient bien persuadés qu'on ne va pas à l'oraison pour se bander l'esprit, mais pour le mettre au large et le dilater. En effet, l'activité spontanée des facultés ne servirait qu'à troubler l'action de Dieu, et à empêcher les heureuses impressions qui se gravent dans l'âme, à la faveur de cette paix et de cette apparente inaction.

Lorsqu'un peintre esquisse ou dessine un portrait, si la personne tourne sans cesse la tête pour regarder de côté et d'autre, il est impossible à l'artiste de saisir les traits du

visage et d'achever son œuvre. De même, au sein de cette paix et de ce repos intérieur, le moindre acte, la moindre affection, le moindre regard inquiet que l'âme voudrait se permettre, produirait infailliblement en elle la distraction et le trouble. Plus elle prétendra chercher un appui dans ses sentiments affectueux et dans ses connaissances, plus elle en sentira l'absence, et plus elle sera tourmentée, dans la partie sensitive, d'un vide que rien de ce genre ne peut combler. C'est pourquoi ces âmes-là ne doivent pas se mettre en souci de voir leurs puissances réduites à l'inaction, elles doivent au contraire se réjouir qu'il en soit ainsi le plus promptement possible. La contemplation infuse que Dieu leur accorde, n'étant plus troublée par leurs propres opérations, s'augmentera dans la paix, et préparera la voie aux divines ardeurs de l'incendie d'amour ; tel est le fruit merveilleux de cette contemplation secrète et obscure.

Je ne voudrais pas cependant que l'on tirât de cette doctrine une règle générale, pour mettre absolument de côté le travail de la méditation. Pour la quitter, il faut ne pouvoir plus s'y livrer, c'est-à-dire qu'il ne faut l'abandonner que lorsque le Seigneur en arrête le cours, soit pour l'épreuve de la vie purgative, soit pour faire atteindre à l'âme un plus haut degré de contemplation. Autrement on doit conserver toujours cet appui, ce rempart de la méditation, et s'attacher en particulier aux mystères de la vie et de la passion du Christ Rédempteur. N'est-ce pas là d'ailleurs le moyen par excellence pour nous purifier de nos imperfections, nous aider à acquérir la patience, assurer nos progrès dans la perfection, enfin nous faire parvenir à une éminente contemplation ? Ouvrir la porte à cette communication infuse, secrète, pacifique et amoureuse de Dieu, c'est s'embraser d'amour, comme l'âme le déclare dans le vers suivant.

CHAPITRE XI.

pg. 296 manquante au fac-similé

Explication des trois autres vers de cette strophe. Embrasée d'un amour plein d'anxiété.

Au début, l'âme ne sent pas d'ordinaire l'embrasement d'amour, soit que les impuretés de sa nature aient empêché ce feu de s'allumer, soit que, se méprenant sur son action, elle lui ait refusé un libre accès. Quoi qu'il en soit, l'âme est parfois brûlée d'un désir véhément de Dieu, et plus ce désir croît, plus la passion d'amour augmente dans son cœur, sans qu'elle puisse savoir ni comprendre d'où et comment lui viennent ces ardeurs. Ses flammes l'embrasent souvent à tel point, qu'elle désire Dieu avec un amour plein d'anxiété. Aussi peut-elle emprunter les sentiments du Prophète royal : Parce que mon cœur a été tout enflammé d'amour dans la contemplation, mes affections et mes goûts ont été transformés; en d'autres termes, ont passé de la vie sensitive à la vie spirituelle, par la sécheresse et le renoncement à toute satisfaction. David ajoute : *Et moi j'ai été réduit à néant, et je n'ai pas su comment cela s'était fait* (Ps. LXXII, 21, 22).

L'âme ignore aussi le chemin où elle se trouve; privée de toutes les consolations naturelles et surnaturelles dont elle avait coutume de jouir, elle est éprise d'amour, sans savoir comment. Cette âme éprouve de si pressants désirs de son Dieu, que ses os semblent desséchés par cette soif ardente, sa nature tombe en défaillance et elle sent ses forces et sa chaleur disparaître ; à ces différents symptômes de mort, l'âme reconnaît que cette soif d'amour est pleine de vie. David en était altéré quand il s'écriait : *Mon âme a eu soif du Dieu fort et vivant* (Ps. XLI, 2.). C'est comme s'il eût dit : La soif qui dévore mon âme est toute vive. Et elle est vraiment si vive qu'elle fait mourir. A la vérité ses intensités ne sont pas continuelles, elles ne se produisent que par intervalles, néanmoins l'âme est toujours pressée de quelques-unes de ses ardeurs.

Je le répète, l'âme ne découvre pas tout d'abord cet amour secret, dont elle n'est touchée que presque imperceptiblement dans le principe, et qui grandit peu à peu. Cependant, au milieu de ses sécheresses et du vide de

ses puissances, elle conserve une attention vigilante et un soin habituel de plaire au Seigneur, accompagnés de crainte et de regret de ne pas encore le servir assez bien. Or, ce n'est pas un sacrifice peu agréable à Dieu que celui d'un cœur anxieux à la recherche de son amour, et c'est la contemplation secrète qui opère cette sollicitude. Ensuite, après le temps laborieux de la purification, où les forces et les affections naturelles de la partie sensitive ont été réglées au moyen des aridités, la même contemplation embrase l'esprit du divin amour. Il faut se comporter alors comme un malade qui désire sa guérison ; tout consiste à souffrir les sécheresses et la rude purification des passions. On se délivre ainsi d'une foule d'imperfections, et on s'adonne à l'exercice de toutes les vertus, afin da se rendre capable de recevoir les impressions de cet amour, comme l'exprime le vers suivant :

Oh ! l'heureuse fortune !

De même que Dieu plonge les sens dans l'obscurité, et fait cesser leurs propres opérations pour purifier et assujettir la partie inférieure et la disposer à l'union de l'esprit, ainsi il fait entrer plus tard l'esprit dans la nuit spirituelle pour le purifier et se l'unir. C'est pour l'âme un tel profit que, sans se rendre compte du mobile qui la fait agir, elle estime alors comme un grand bonheur d'être sortie des liens étroits de la captivité des sens ; aussi s'écrie-t-elle : « Oh ! l'heureuse fortune ! » C'est ici le moment de signaler les avantages recueillis par l'âme, qui lui arrachent cette exclamation de joie. Ils sont tous renfermés dans le vers suivant :

Je sortis sans être aperçue.

Cette sortie symbolise celle de l'âme délivrée de la tyrannie des sens, qui ne lui permettaient de chercher Dieu que par des opérations faibles, limitées et dangereuses,

comme le sont celles qui appartiennent à la partie inférieure. En effet, elle tombait à chaque pas en mille imperfections, en mille ignorances, comme nous l'avons fait remarquer lorsque nous parlions des sept péchés capitaux. Cette nuit, en éteignant les satisfactions naturelles et surnaturelles, et en mettant fin à tous les raisonnements, délivre par là même l'âme de toutes les imperfections, et la prépare à des biens innombrables par l'acquisition des vertus. C'est une profonde consolation et une grande joie pour celui qui marche dans cette voie, que de voir combien un état si rude et si odieux à l'âme, si contraire aux satisfactions spirituelles, opère tant de merveilles. L'âme, disons-nous, acquiert ces avantages en passant à travers tout le créé, pour se diriger, au milieu de cette nuit, vers les joies éternelles. Or, cela n'est-il pas la plus grande et la plus heureuse des fortunes ? N'est-ce pas un rare bonheur que d'avoir éteint le feu des passions, réprimé toutes les affections déréglées, et d'être du petit nombre de ceux qui entrent par cette porte étroite et persévèrent dans le sentier difficile qui conduit à la vie, comme le dit notre Sauveur : *Que la porte de la vie est étroite ! et que la voie qui y mène est resserrée ! combien peu la trouvent* (S. Matth., VII, 14.) ! La porte étroite, c'est la nuit des sens ; il faut que l'âme se dégage et se dépouille d'elle-même pour y passer ; puis, prenant pour guide la foi, qui n'a rien de commun avec les sens, elle marche par la voie resserrée de la seconde nuit, à savoir celle de l'esprit, où elle s'enfonce toujours plus avant dans la pureté de la foi, qui est l'unique moyen de consommer son union avec Dieu. Sans doute, les travaux et les ténèbres de la nuit des sens ne sont pas comparables à ceux de la nuit de l'esprit, et le nombre de ceux qui traversent ce dernier chemin est beaucoup plus restreint ; mais aussi les avantages que l'on y trouve sont beaucoup plus considérables. Nous allons maintenant énumérer, le plus brièvement possible, les heureux effets de la nuit des

sens, afin de parler ensuite de l'autre nuit, qui fera le sujet du second livre.

CHAPITRE XII.

Des avantages que l'âme retire de la nuit des sens.

Dans cette nuit ou purification des sens, il semble à l'âme que tout lui soit enlevé, et cependant elle y est comblée de bienfaits considérables. De même qu'Abraham célébra de joyeuses fêtes, le jour où son fils Isaac fut sevré (Gen., XXI, 8), ainsi les Saints se réjouissent dans les demeures éternelles, lorsque Dieu sort une âme des langes de l'enfance, et cesse de la porter dans ses bras pour la faire marcher seule. Il lui retire le sein et la douce nourriture du lait ou des viandes délicates, pour lui faire manger le morceau de pain sec, et lui donner l'aliment plus solide des forts. Ce pain qui se donne, au milieu des sécheresses et des ténèbres des sens, à l'âme vide et sevrée des consolations sensibles, ce pain n'est autre que la contemplation infuse dont nous avons parlé. Tel est le premier et le principal avantage; presque tous les autres en dérivent.

Celui qui tient, sans contredit, le premier rang après celui-ci, c'est la connaissance de soi-même et de sa misère. A la vérité, toutes les grâces dont Dieu favorise l'âme, sont ordinairement accompagnées de cette connaissance ; mais la sécheresse, le vide de toutes ses facultés, comparés à l'abondance au sein de laquelle se trouvait l'âme autrefois, et de plus la difficulté qu'elle éprouve à faire le bien, lui révèlent mieux encore sa bassesse et sa misère, dont elle n'avait pas assez conscience au temps de sa prospérité. Nous en avons une excellente figure dans l'Exode. Dieu, voulant humilier les enfants d'Israël et leur apprendre à se connaître, leur commanda de se dépouiller des vêtements de fête dont ils se revêtaient ordinairement dans le désert. *Quittez donc présentement tous vos ornements afin que je sache de quelle manière j'en userai avec vous* (Exod., XXXIII, 5.).

C'est comme s'il eût dit : le vêtement que vous portez est un habit de fête et d'allégresse; c'est pourquoi il vous empêche d'avoir de vous-mêmes des sentiments conformes à votre bassesse ; quittez le, et désormais, vous voyant revêtus d'un habit vil et méprisable, vous connaîtrez mieux qui vous êtes et ce que vous méritez. C'est ainsi que la réalité de sa misère, qu'elle ignorait autrefois, est manifestée à l'âme.

Au début de la vie spirituelle, cette âme se voyait dans une fête continuelle ; le Seigneur était sa consolation, son appui et la source de joies enivrantes; sa vie s'écoulait dans la satisfaction et le contentement et il lui semblait faire quelque chose pour Dieu. Du moins la complaisance qu'elle éprouvait dans ces douces communications, paraissait l'indiquer assez. Mais une fois revêtue des vêtements du travail, de l'aridité et du délaissement, lorsque ses premières splendeurs sont éteintes, elle entre dans l'indispensable et vraie connaissance d'elle-même ; à la vue de sa complète impuissance, elle apprend à se compter pour rien, et à ne se satisfaire en rien. Cependant Dieu estime sa défiance d'elle-même, et sa désolation, au-dessus de toutes ses joies antérieures et de toutes les œuvres qu'elle faisait, si sublimes fussent-elles. En effet, toutes ces opérations accompagnées de jouissances étaient l'occasion de beaucoup d'imperfections; tandis que le vêtement de la sécheresse lui procure non seulement les avantages déjà énoncés, mais encore un grand nombre d'autres, dont l'énumération que nous en allons faire peut à peine donner une idée. Tous procèdent de la connaissance de soi-même comme de leur origine et de leur source.

Le premier effet de cette sécheresse est d'apprendre à l'âme à garder, dans ses rapports avec Dieu, plus de respect et de retenue : sentiment que l'on doit toujours éprouver en approchant du Très-Haut. Au temps de l'abondance et des consolations, l'âme n'agissait pas de la sorte ; les faveurs dont elle était alors comblée lui inspiraient plus d'audace, et diminuaient la crainte révérencielle due au Tout-Puissant.

Lorsque Moïse entendit la voix de Dieu dans le buisson ardent, il s'en serait approché dans le transport de sa joie, si Dieu ne lui eût commandé de s'arrêter et de quitter sa chaussure (Exod., III, 6.). Ce commandement nous démontre avec quel respect, quelle discrétion et quel dégagement il faut s'approcher de Dieu. Après cet acte d'obéissance, Moïse devint si réservé et circonspect, que non seulement, nous dit la sainte Ecriture, il n'eut plus la présomption d'avancer, mais encore qu'il n'osa pas même regarder Dieu (Exod., III, 6.). Ayant quitté sa chaussure, c’est-à-dire s'étant dépouillé de ses appétits et de ses inclinations, il confessa ouvertement sa profonde misère, ainsi qu'il convenait pour mieux écouter la parole divine.

Ce ne fat pas non plus au milieu de la gloire et des richesses dont Job nous fait le tableau lui-même (Job., XXIX, 2), que Dieu voulut lui parler. Pour le disposer à cette faveur, il l'éprouva par la souffrance, et le réduisit à être étendu sur un fumier, couvert d'ulcères et rongé de vers,, abreuvé d'amertumes et d'angoisses, abandonné de ses amis et même persécuté par eux. C'est alors que le Dieu tout-puissant, qui se plaît à relever le pauvre du fumier (Ps. CXII, 7.), daigna se communiquer à lui avec abondance et suavité, et lui découvrit les secrets profonds de sa sagesse, ce qu'il n'avait jamais fait au temps de sa prospérité.

Il est à propos de signaler ici un autre grand bienfait, qui résulte de cette nuit et de cette sécheresse de l'appétit sensitif, puisque nous en parlons. C'est que pendant la nuit obscure des sens, Dieu, pour justifier la parole du Prophète : Votre lumière se lèvera dans les ténèbres (Is., LVIII, 10.), éclaire l'âme, en lui donnant d'abord connaissance de sa misère et de sa bassesse, puis en lui découvrant la grandeur et l'excellence de son Créateur. Les forces de l'appétit, du goût et des attaches sensibles étant domptées et anéanties, l'intelligence demeure pure et libre pour recevoir la vérité ; car les appétits et les désirs sensibles, lors même qu'ils ont pour objet des choses spirituelles, offusquent toujours et

embarrassent l'esprit. Par conséquent cette angoisse et cette sécheresse des sens illumine et vivifie l'entendement, comme le dit le même Prophète : *L'affliction seule vous donnera l'intelligence de ce qu'on vous dit* (Ibid., XXVIII, 19). Ces paroles nous font comprendre comment la tribulation dépouille l'âme et opère le vide en elle : disposition absolument requise pour être soumis à l'influence divine.

La divine Sagesse instruit surnaturellement l'âme par cette contemplation aride, bien mieux qu'autrefois, aux jours de la consolation et de la douceur. Isaïe nous le fait comprendre lorsqu'il s'écrie : *A qui le Seigneur enseignera-t-il sa loi ? à qui donnera-t-il l'intelligence de sa parole ? A des enfants qu'on ne fait que de sevrer, qu'on vient d'arracher de la mamelle* (Is., XXVIII, 9). La conclusion à tirer, c'est que la meilleure préparation aux communications divines n'est pas tant ce premier lait de la suavité spirituelle, ni tous ces beaux et savoureux discours des puissances sensitives sur lesquels on s'appuyait, que la privation de l'un et le détachement des autres. Pour écouter le Roi des rois avec le respect qui lui est dû, l'âme doit se tenir debout et sans appui du côté des sens et des affections, comme le dit Habacuc en parlant de lui-même : *Je me tiendrai debout, montant la garde, je demeurerai ferme sur les remparts, et je regarderai attentivement pour voir ce que l'on pourra me dire* (Habac., II. 1). Je me tiendrai debout, c'est-à-dire détaché de mes affections, je demeurerai ferme sur les remparts, en d'autres termes, je ne ferai pas usage de mes sens, ni du raisonnement pour comprendre ce qui me sera dit de la part de Dieu. On le voit donc, de cette nuit résulte premièrement la connaissance de soi-même, et celle-ci devient la base de la connaissance de Dieu. Au dire des philosophes, un extrême se fait connaître par un autre. C'est pourquoi saint Augustin faisait cette prière : « Seigneur, faites que je me connaisse et que je vous connaisse ! »

L'autorité de David fait admirablement ressortir la puissance et l'efficacité de cette nuit, pour attirer dans l'âme

les lumières et les sublimes connaissances dont Dieu veut la remplir. *Dans cette terre déserte où je me trouve, et où il n'y a ni chemin, ni eau, je me suis présenté devant vous comme dans votre sanctuaire, pour contempler votre puissance et votre gloire* (Ps. LXII, 3). Chose remarquable, le Psalmiste ne dit pas ici que les délices spirituelles et les nombreuses consolations qu'il avait reçues fussent une disposition et un moyen convenables pour connaître les grandeurs de Dieu ; car c'est plutôt la sécheresse et le vide de la partie sensitive, signifiés par la terre sèche et déserte. Il ne croit pas non plus que les saintes pensées et les sacrés entretiens, dont il avait joui fréquemment, l'aient conduit à l'intelligence des attributs divins; c'est au contraire l'impossibilité de fixer sa pensée en Dieu, et de faire usage du discours et des considérations que fournit l'imagination, exprimés par la terre sans chemin.

En résumé, le moyen par excellence pour arriver à la connaissance de Dieu et de soi-même, c'est la nuit obscure avec ses aridités et ses angoisses. Toutefois la plénitude de ces deux sciences ne s'acquiert que dans la nuit spirituelle, à laquelle la nuit des sens sert d'introduction.

L'âme retire encore un autre profit de ces épreuves, c'est l'humilité spirituelle ; vertu opposée au premier péché capital, l'orgueil de l'esprit. L'humilité produite par la connaissance de soi-même, purifie l'âme de toutes les imperfections où elle tombait à l'heure de sa prospérité. Se voyant si stérile et si misérable, il lui est impossible de se laisser aller, même à un premier mouvement de vaine complaisance, et de se croire meilleure que les autres ; bien loin de là, elle est portée à reconnaître leur supériorité. Ici naît l'amour du prochain ; l'âme ne se permet plus de le juger comme elle le faisait naguère, quand elle admirait sa propre ferveur et fermait les yeux sur celle d'autrui. Frappée maintenant de sa propre misère, elle n'a plus le loisir d'arrêter ses regards sur personne. David, qui avait la science expérimentale de cet état, l'exprime à merveille par

ces paroles : Je me suis tu, je me suis humilié, j'ai gardé le silence pour ne pas même dire de bonnes choses, et ma douleur a été renouvelée (Ps. XXXVIII, 3.). Ce qui signifie qu'il se voyait tellement réduit à néant dans son âme, que non seulement il ne pouvait plus se glorifier de ses biens, mais encore, qu'en présence de ceux qu'il découvrait dans les autres, il restait muet et frappé de la douleur de sa propre misère.

Les spirituels tirent encore de cette nuit l'avantage de devenir obéissants et soumis dans les voies de la perfection. La vue de leur misère leur fait accepter volontiers les enseignements qu'on leur donne ; ils sont prêts à recevoir les avis de tout le monde, et les désirent même, aimant à être instruits sur leurs moindres devoirs. Leur ancienne présomption disparaît ; enfin ils se dépouillent peu à peu de toutes les imperfections dont nous avons parlé en traitant de l'orgueil spirituel.

CHAPITRE XIII.

Autres avantages qui résultent pour l'âme de la nuit des sens.

Naguère les commençants étaient sujets aux imperfections de l'avarice spirituelle, et recherchaient les douceurs célestes. Jamais leur convoitise n'était satisfaite ; impatients de jouir, il leur fallait tantôt un exercice, tantôt un autre ; mais actuellement, grâce aux ténèbres de la nuit obscure, leur âme se réforme complètement. Là où elle puisait la saveur et le plaisir, elle n'éprouve plus que du dégoût et du trouble, aussi se livre-t-elle à ces pratiques avec tant de réserve et de sobriété, qu'on pourrait peut-être l'accuser de pécher maintenant par défaut, là où auparavant elle aurait plutôt péché par excès. Le dessein de Dieu en établissant ainsi les âmes dans l'humilité, est de leur inspirer une grande promptitude à faire le bien ; sans toutefois leur enlever leur répugnance à agir, afin que dans l'exécution de ses commandements, elles aient uniquement en vue son bon plaisir, et que, ne trouvant plus de jouissance en rien, elles se désapproprient de toutes choses.

La sécheresse et le dégoût qu'éprouvent les sens à l'égard des exercices spirituels, ont encore pour résultat de préserver l'âme des souillures que nous avons signalées en parlant de la luxure spirituelle, puisque ces défauts procèdent habituellement d'une jouissance de l'esprit qui rejaillit sur les sens.

Quant aux imperfections du quatrième vice, qui est la gourmandise spirituelle, et dont l'âme se délivre dans cette nuit obscure, on en peut voir l'énumération au chapitre VI. Elles sont innombrables, mais je n'en parlerai pas ici, désirant mettre fin à ce traité de la nuit des sens pour arriver

à la nuit de l'esprit, où nous avons une importante doctrine à exposer.

Outre les avantages déjà mentionnés, l'âme en recueille d'incalculables en réprimant le vice de la gourmandise spirituelle. Pour en donner une idée, il suffît de dire qu'elle est délivrée de toutes ces imperfections, et préservée d'autres maux beaucoup plus considérables que nous passons sous silence, et dont une multitude d'âmes ont été les victimes. La nuit aride et obscure où Dieu place l'âme, met un frein à la concupiscence et aux appétits déréglés. Cet exercice de mortification réforme et règle si parfaitement les sens et les passions, que ces dernières semblent avoir perdu leurs forces, l'âme devient presque incapable de goûter une jouissance quelconque, et un plaisir sensible dans les choses naturelles ou surnaturelles. Grâce à cette sobriété spirituelle, elle fait de merveilleux progrès, et par le moyen du crucifiement de ses mauvaises tendances, elle vit dans la paix et dans la tranquillité de l'esprit. Quand le règne des appétits et de la concupiscence finit, le trouble fait place aux douceurs paisibles des divines consolations.

Arrivons maintenant à un second avantage qui consiste en ceci, que l'âme conserve ordinairement le souvenir de Dieu, accompagné d'une sainte appréhension de revenir sur ses pas dans le chemin spirituel. Or, ce précieux avantage n'est pas un des moindres bienfaits de ce temps de sécheresse et de purification, car c'est à ce moment que l'âme se défait des imperfections qu'elle contractait, en se laissant aller aux mouvements déréglés de ses affections, qui arrêtaient son élan.

L'exercice de toutes sortes de vertus est encore un des immenses profits de l'état dont nous parlons. En effet, l'âme y trouve facilement occasion de pratiquer la patience et la longanimité, ayant à supporter avec persévérance le manque de consolation et de goût, au milieu de ses exercices spirituels. L'amour de Dieu devient son unique

mobile; ce n'est plus par goût et par attrait qu'elle agit, mais par le seul motif de plaire au Seigneur. La vertu de force, aux prises avec les difficultés et les répugnances, se développe en elle, et elle puise de la vigueur dans sa faiblesse même. En un mot, l'âme plongée dans ces ténèbres s'exerce à toutes les vertus cardinales, théologales et morales, et les quatre avantages que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire la jouissance de la paix, le souvenir habituel de Dieu, la pureté et la limpidité du cœur, en sont le résultat. David nous apprend comment lui-même en fit l'expérience dans cette nuit : *Mon âme a refusé toute consolation, je me suis souvenu de Dieu, et j'y ai trouvé ma joie. Je me suis exercé dans la méditation, et mon esprit est tombé dans la défaillance* (Ps. LXXVI, 3, 4.). Puis il ajoute plus loin : *Je méditais durant la nuit au fond de mon cœur, et m'entretenant en moi-même, je m' exerçais à purifier mon esprit* (Ps. LXXVI, 7.), c'est-à-dire à me détacher de tous mes goûts et de toutes mes affections.

Dans la nuit des sens, l'âme se purifie également des imperfections relatives aux trois autres péchés capitaux : l'envie, la colère et la paresse, et elle acquiert les vertus contraires. Humiliée et assouplie par les difficultés, les tentations, les tribulations de tous genres par lesquelles Dieu l'exerce, elle devient plus douce et plus traitable dans ses rapports avec lui, avec elle-même et avec le prochain. Elle ne s'irrite pas, ne se trouble plus de ses propres fautes, ni de celles d'autrui, elle ne reproche plus à Dieu avec impatience les dégoûts et les lenteurs qu'elle éprouve dans l'œuvre de sa perfection. Au lieu de se laisser aller à l'envie, elle pratique maintenant la charité envers le prochain, ou si toutefois l'envie existe encore dans son cœur, c'est à l'état de vertu et non plus de vice comme auparavant, lorsqu'elle ressentait de la peine en voyant les autres lui être préférés et la devancer. Présentement elle est convaincue de sa profonde misère, aussi leur décerne-t-elle volontiers la

palme, n'ayant plus d'autre envie que celle d'une sainte émulation, qui est une grande vertu.

Les langueurs et les faiblesses qu'elle éprouve dans les choses spirituelles, ne sont plus défectueuses, parce que ces imperfections, qui procédaient autrefois du désir exagéré des consolations dont elle souhaitait le retour, ne viennent plus aujourd'hui de ce goût imparfait ; Dieu l'ayant mise, par cette purification des sens, dans une entière impossibilité à l'égard de toute jouissance.

Outre tous ces avantages, l'âme puise encore d'autres grâces innombrables dans cette contemplation aride et obscure. Au moment où elle y pense le moins, Dieu, très souvent, lui communique au milieu de ces angoisses et de ces sécheresses une suavité spirituelle, un amour très pur et des connaissances surnaturelles d'une exquise délicatesse. Or, chacun de ces dons est d'un prix infiniment plus grand que toutes les faveurs antérieures, quoique l'âme ne le juge pas ainsi tout d'abord, ces sortes de communications spirituelles étant de nature très délicate et impossibles à saisir parles sens.

Enfin, à proportion que l'âme se purifie des affections et des appétits sensitifs, elle arrive à posséder la liberté d'esprit, et elle se voit enrichie des douze fruits de l'Esprit-Saint ; elle échappe alors d'une manière merveilleuse à la tyrannie de ses trois ennemis : le démon, le monde et la chair. En effet, quand l'âme a étouffé en elle tout instinct et tout attrait des satisfactions sensibles, le démon, le monde et la sensualité demeurent sans armes et sans forces contre l'esprit.

Donc ces sécheresses sont très favorables au progrès de l'âme, dans la voie du pur amour, puisque son seul but est de plaire à Dieu, et que le plaisir n'est plus le mobile de ses actions, comme autrefois quand elle ne vivait que de douceurs. Maintenant plus de présomption, plus de ces contentements secrets, auxquels elle avait coutume peut-être de se laisser aller au temps de la prospérité. Craintive et

défiante d’elle-même, ne cherchant plus aucune satisfaction dans ses œuvres, elle se tient dans cette sainte et salutaire crainte, gardienne féconde des vertus. Les aridités éteignent les convoitises et font disparaître les saillies de la nature. L'âme est alors tellement détachée de toute jouissance, que si Dieu ne lui envoyait pas de temps en temps le sentiment de la consolation dans ses exercices spirituels, ce serait merveille que ses propres efforts lui procurassent quelque douceur ou quelque plaisir sensible.

A l'attrait de la sensualité succède la pensée fréquente de Dieu, et le désir véhément de le servir subsiste seul dans le cœur, ce qui est une disposition souverainement agréable au divin Maître. Le sacrifice digne de Dieu est un esprit brisé de douleur (Ps. L. 18.), nous dit le Roi-Prophète. Aussi est-ce pour l'âme un inexprimable bonheur de reconnaître qu'en traversant la nuit obscure, elle s'est purifiée et a pu acquérir tous ces nombreux et si précieux avantages ; c'est donc ajuste titre qu'elle s'écrie dans son cantique :

Oh ! l'heureuse fortune
Je sortis sans être aperçue.

En d'autres termes, je suis sortie des pièges de l'ennemi, de la captivité des passions et des attaches sensibles. Sans être aperçue, c'est-à-dire sans que les trois tyrans de mon âme aient pu s'y opposer ; eux qui, nous l'avons dit, pour empêcher l'âme de sortir d'elle-même et d'arriver à la pleine liberté de l'amour, la retiennent enchaînée dans les liens des vains et frivoles plaisirs. La force de ces ennemis une fois paralysée, ils n'ont plus sur l'âme aucune action.

Les quatre passions : la joie, la douleur, l'espérance et la crainte, sont apaisées par une continuelle mortification. L'aiguillon des appétits naturels de la sensualité est émoussé par ces sécheresses habituelles. Les sens et les facultés intérieures s'établissent dans une harmonie parfaite, par suite de l'abandon de tous ces raisonnements,

dont les actes sont tout un menu peuple qui s'agite dans la partie inférieure. Mais ce peuple ne pouvant plus désormais troubler l'âme dans sa liberté spirituelle ; sa maison intérieure reste apaisée et tranquille, comme l'exprime le vers suivant.

CHAPITRE XIV.

On explique les derniers vers de la première strophe.

Alors que ma demeure était pacifiée.

La partie sensitive jouit maintenant du repos, c'est-à-dire que les passions sont mortifiées, les convoitises étouffées, les affections assoupies et calmées, grâce à cette bienheureuse nuit de la purification des sens. L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les âmes en progrès, et qu'on nomme aussi voie illuminative ou voie de contemplation infuse. Dieu de lui-môme nourrit l'âme et la sustente, sans qu'elle y coopère d'aucune manière par actes discursifs ou autrement. C'est le privilège du petit nombre, avons-nous dit, de traverser la nuit des sens, pour arriver par celle de l'esprit, plus profonde encore que la première, à l'union d'amour avec Dieu. Ceux-là doivent ordinairement passer d'abord par les plus pénibles tribulations, et par des tentations, qui se prolongent pendant un temps plus ou moins considérable.

Dieu permet souvent à l'ange de Satan, à l'esprit de fornication, de troubler leurs sens par de violentes et abominables révoltes, leur esprit par d'horribles pensées, et leur imagination par de très vives représentations, plus pénibles mille fois que la mort. Ils sont assaillis en même temps par l'esprit blasphémateur ; toutes leurs pensées sont traversées par d'affreux blasphèmes, suggérés à l'imagination avec tant de violence, que parfois même leur bouche semble les proférer, ce qui est pour eux un indicible tourment.

Un autre esprit abominable, qu'Isaïe appelle *l'esprit de vertige* (Is., XIX, 14), s'empare encore d'eux. Il obscurcit leur

intelligence et la remplit de mille scrupules, il embarrasse leur jugement de mille perplexités, au point qu'ils ne sauraient trouver de satisfaction en rien, ni s'appuyer sur les conseils et le sentiment de personne. Cette épreuve est une des plus terribles tortures, une des plus grandes horreurs de la nuit des sens ; elle ressemble beaucoup aux angoisses de la nuit de l'esprit.

Nous l'avons dit au commencement de ce chapitre, Dieu n'envoie ordinairement ces tempêtes et ces troubles de la purification sensitive, qu'aux âmes qu'il a dessein de faire pénétrer dans la seconde nuit. Il dispose par ces fortes épreuves leurs sens et leurs facultés à l'union de la divine Sagesse ; car, si l'âme n'est pas tentée et exercée dans la peine et le travail, ses sens ne pourront être élevés jusque-là. C'est pourquoi l'Ecclésiastique dit : *Que sait celui qui n'a point été tenté ?... Celui qui na point d'expérience connaît peu de choses* (Eccles., XXXIV, 9, 10). Jérémie nous donne encore une excellente preuve de cette vérité : *Vous m' avez châtié, et mon malheur m' a instruit* (Jer., XXXI, 18,). Or, le châtiment le plus propre à nous faire acquérir cette souveraine sagesse, est précisément la souffrance intérieure décrite dans ce traité. Elle est, en effet, ce qu'il y a de plus efficace pour purifier les sens de toutes les satisfactions et de toutes les jouissances, auxquelles la faiblesse de la nature est attirée, et pour préparer l'âme, par une véritable humilité, à la suréminente élévation à laquelle Dieu la convie.

Quant à la limite du temps fixé à cette pénitence et à ce jeûne spirituels, elle est incertaine ; tous ne sont pas soumis aux mêmes épreuves et ne subissent pas les mêmes tentations. Ceci dépend entièrement de la volonté du Tout-Puissant, du plus ou moins d'imperfections à déraciner, et aussi du degré d'amour auquel Dieu veut faire parvenir les âmes. Donc l'intensité des humiliations et leur durée, seront proportionnées à ses adorables desseins. Les âmes fortes dans la souffrance sont purifiées d'une manière plus intense et plus rapide. Les faibles sont retenues très longtemps dans

cette nuit, où elles sont soumises à de légères tentations, entremêlées de quelques douceurs sensibles, afin qu'elles ne perdent pas courage et ne retournent point en arrière. Aussi ne parviennent-elles que tardivement en cette vie à la pureté parfaite, et quelques-unes même ne l'atteignent jamais. Elles ne sont ni tout à fait établies dans cette nuit, ni complètement hors d'elle. Bien qu'elles ne soient pas appelées à aller plus loin. Dieu, pour les maintenir dans l'humilité et dans la connaissance d'elles-mêmes, les exerce à certains jours par des sécheresses et des tentations, tout en les encourageant de temps à autre par des consolations, de peur de les voir recourir de nouveau aux joies du monde.

Avec d'autres âmes plus languissantes encore, Dieu semble s'absenter, paraître et disparaître tour à tour, pour les exciter à son amour, parce que, sans ces alternatives, elles n'apprendraient jamais à le chercher. Quant aux âmes généreuses, réellement appelées à cet heureux et sublime état de l’union d'amour, si rapidement que Dieu les conduise, elles n'en demeurent pas moins habituellement un temps assez long au milieu des sécheresses, comme l'expérience peut nous en convaincre.

Mais c'est assez parler de cette première nuit commençons à traiter de la seconde.

LIVRE SECOND

ON Y TRAITE DE LA PURIFICATION LA PLUS INTIME, QUI EST LA SECONDE NUIT OU CELLE DE l'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

De la nuit spirituelle et du moment précis où elle doit commencer.

La divine Majesté n'établit pas immédiatement dans l'union d'amour l'âme qui est sortie du creuset des sécheresses et des épreuves de la première purification ou nuit des sens ; mais, après lui avoir fait quitter la voie des commençants, Elle a coutume de l'exercer longtemps, et même bien des années, dans celle du progrès. Semblable à un homme sorti d'une étroite prison, l'âme s'avance alors dans le sentier de la perfection avec un cœur plus dilaté et plus joyeux, et elle est comblée de délices intérieures, plus abondantes que celles dont elle jouissait avant d'entrer dans cette nuit. L'imagination et les puissances ne sont plus préoccupées de former des raisonnements, et l'esprit se repose aussitôt avec une grande facilité dans une douce et amoureuse contemplation. Cependant la purification de l'âme n'est pas achevée; celle de l'esprit, qui est la principale, manque encore, et sans elle la purification sensible, si violente qu'elle ait été, ne sera jamais complète, à cause de la liaison étroite qui existe dans le même sujet entre la partie supérieure et l'inférieure.

Cet état n'exclut point les ténèbres, les sécheresses et les angoisses; parfois même elles y sont beaucoup plus intenses qu'au milieu des épreuves antérieures. Elles sont comme les présages, les messagers de la nuit de l'esprit qui doit suivre; toutefois leur durée n'est pas aussi longue. Après quelques jours, après un certain temps d'orages et de tempêtes, le ciel de l'âme recouvre sa sérénité habituelle. Dieu purifie

ainsi peu à peu ceux qui ne doivent pas s'élever à un très haut degré d'amour ; il interrompt leur nuit de contemplation, et les fait passer souvent de l'obscurité la plus profonde aux clartés splendides du jour. Ainsi s'accomplit la parole de David ; *Il envoie sa glace comme par bouchées* (Ps. CXLVII, 17). Mais ces parcelles de contemplation ne font jamais ressentir à l'âme les horreurs de la nuit de l'esprit, dont nous devons traiter, et où Dieu l'introduit à dessein pour la conduire à l'union divine.

Le goût intérieur communiqué à l'esprit en la voie de progrès, rejaillit sur les sens avec beaucoup plus d'abondance que dans la première purification ; car la pureté dont elle les a pénétrés, rend ces derniers plus aptes à ressentir à leur manière les délices de l'esprit. Néanmoins la faiblesse et l'impuissance de la partie sensitive, appelée à partager les fortes impressions de l'esprit, produit souvent un affaiblissement général et une fatigue d'esprit, dont le Sage nous explique le mystère lorsqu'il dit: *Le corps qui se corrompt appesantit l'âme* (Sap., [Sagesse] IX, 15). Il en résulte que les communications faites à ces âmes ne sauraient être aussi fortes, aussi intenses, ni aussi spirituelles, que l'exigerait l'union divine ; elles tiennent encore de la faiblesse et de la corruption de la sensualité. Ces ravissements et ces transports qui vont parfois jusqu'à disloquer les membres, sont le résultat ordinaire des communications qui ne sont pas purement spirituelles ; mais ces phénomènes ne se produisent point chez les âmes parfaites, déjà purifiées par la seconde nuit, c'est-à-dire par celle de l'esprit. Chez elles les extases et les agitations du corps n'ont plus lieu, elles jouissent de la liberté d'esprit, sans aucun détriment pour les sens.

Nous signalerons maintenant certaines imperfections, et certains dangers inhérents à l'état de progrès, afin de faire mieux comprendre combien il est nécessaire à ces âmes de pénétrer dans la nuit de l'esprit.

CHAPITRE II.

Imperfections auxquelles sont sujettes les âmes qui avancent.

Dans l’état de progrès, les âmes se laissent aller à deux genres d'imperfections : les unes habituelles et les autres actuelles. Les premières sont les affections et les habitudes imparfaites, dont la purification des sens n'a pu encore extirper les profondes racines. Il n'y a pas grand effort à faire pour couper une branche, mais c'est autre chose quand il s'agit d'arracher un arbre jusqu'à la racine ; une tache nouvelle s'enlève plus facilement qu'une ancienne; il en est de même pour ces deux purifications. Celle des sens est, comme nous l'avons dit, l'entrée et le principe de la contemplation, elle sert plutôt à préparer et à soumettre les sens à l'esprit, qu'à unir l'esprit à Dieu. Cependant la marque du vieil homme se conserve encore dans l'esprit ; son aveuglement l'empêche, il est vrai, de l'apercevoir, mais jusqu'à ce que cette marque ait été effacée par les épreuves fortes et multipliées de la seconde nuit, l'esprit ne pourra pas acquérir la pureté de l'union divine.

Les âmes qui n'ont pas dépassé l'état de progrès, ne sont pas toutes exemptes de cette grossièreté naturelle appelée *hebetudo mentis*, pesanteur d'esprit, qui est la funeste suite du péché. Elles sont encore sujettes aux divagations de l'esprit, aux épanchements extérieurs, et souillées des imperfections habituelles, dont l'état parfait de l'union d'amour avec Dieu les délivre complètement. Les souffrances et les angoisses de cette seconde nuit sont donc indispensables pour corriger tous ces défauts, purifier l'âme, et la disposer à recevoir les dons du Seigneur. Quant aux imperfections actuelles, tous ne s'y laissent pas aller également ; plusieurs, ne saisissant les choses spirituelles

que d'une manière trop superficielle et tout appropriée aux sens, n'échappent pas à certains inconvénients et à certains dangers signalés au commencement de ce traité. A une multitude de conceptions, de communications qui viennent aux sens et à l'esprit, se mêlent encore des visions imaginaires et spirituelles, jointes à beaucoup d'autres sentiments savoureux, qui sont ordinairement l'apanage des spirituels parvenus à cet état. Le démon et leur propre imagination s'unissent pour les tromper par de fausses apparences, en leur suggérant des idées et des sentiments pleins de charmes. Satan les séduit et les trompe alors avec d'autant plus de facilité, qu'ils n'emploient pas les précautions nécessaires pour se défendre généreusement contre toutes ces visions et ces sensibleries, et ne savent pas se résigner à en souffrir la privation.

Le démon inspire encore à ces personnes, d'ajouter foi à une foule de visions vaines et frivoles, et à de fausses prophéties, il les excite à se croire favorisées des entretiens de Dieu et de ses saints ; en cela elles ne suivent, la plupart du temps, que les fantaisies de leur imagination. Remplies de présomption et d'orgueil, elles cherchent dans leurs actions extérieures à paraître, à se laisser surprendre en extase et à donner d'autres signes apparents de sainteté, pour satisfaire leur vanité et leur arrogance. Alors, pleines d'audace envers Dieu, elles perdent la sainte crainte, qui est la sauvegarde de toutes les vertus, et elles finissent par rendre fort douteux leur retour aux purs sentiers de la vertu et du véritable esprit, tant les faussetés et les illusions s'accumulent en elles et prennent racine dans leur cœur. Toutes ces misères viennent de ce qu'au début dans les voies de l'esprit, elles se sont adonnées avec trop d'assurance à ces sortes de communications spirituelles.

Il y aurait trop à dire sur ces diverses imperfections, d'autant plus incurables qu'elles sont plus spirituelles. Je laisse donc ce sujet de côté, et afin de prouver la nécessité de la nuit de l'esprit, pour quiconque prétend atteindre le

sommet de la montagne, je me borne à dire que toute âme avancée dans la voie, si généreuse qu'elle ait été d'ailleurs à réprimer ses passions, a encore beaucoup d'affections naturelles et d'habitudes imparfaites à déplorer. En outre, il a été clairement démontré plus haut que la partie inférieure, en participant aux communications spirituelles, les rend moins intenses, moins pures et moins fortes que ne l'exige l'union divine. Par conséquent, il est d'une nécessité absolue de pénétrer dans la seconde nuit, où les sens et l'esprit sont entièrement dépouillés de toutes ces choses imaginaires et des goûts sensibles. L'âme s'achemine ainsi par la foi obscure et simple, qui est le moyen propre et indispensable, à la consommation de l'union avec Dieu, selon la parole d'Osée : *Je vous épouserai en la foi* (Os., II, 20), c'est-à-dire : Je vous unirai à moi par la foi.

CHAPITRE III.

Remarques sur ce qui va suivre.

Après avoir traversé ce temps de purification, les âmes ont acquis déjà la douce expérience des communications du Seigneur ; la partie sensitive ainsi attirée par les délices des joies spirituelles qui ont rejailli sur elle, s'unit à l'esprit et ne fait qu'un avec lui. Les sens et l'esprit puisent à la même source, et se nourrissent d'un même aliment chacun à sa manière ; ne formant pour ainsi dire plus qu'un par la conformité des goûts, ils sont bien préparés à subir la rude et sévère purification qui les attend. Là les deux parties de l'âme, la spirituelle et la sensitive, doivent se purifier complètement, d'autant que l'une de ces purifications ne va jamais bien sans l'autre, et que celle des sens n'est point entière si celle de l'esprit n'est au moins commencée. C'est pourquoi la nuit que nous avons appelée nuit des sens, n'est pas une purification proprement dite, mais plutôt un frein imposé aux appétits déréglés, et une sorte de réforme des passions. La raison en est que toutes les imperfections et les désordres de la partie sensitive ont leur racine dans l'esprit, et y puisent leur force ; il faut donc, pour arriver a une purification complète, atteindre jusqu'à l'esprit, et y détruire la racine de ces mauvaises habitudes et de ces rébellions.

Dans la nuit dont nous allons nous occuper, les deux parties se purifient conjointement ; mais, pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que les sens aient passé d'abord par les réformes de la première nuit, et se soient établis dans le calme au moyen de ces labeurs. La partie inférieure étant ainsi unie à la partie supérieure, toutes deux sont plus fortes pour supporter une si rude et si amère purification. Préparation indispensable, car si la partie sensitive n'avait pas d'abord corrigé sa faiblesse, si elle ne s'était pas fortifiée

dans ses rapports doux et pleins de charmes avec le Seigneur, la nature n'aurait jamais, été assez bien disposée, ni assez courageuse pour subir cette épreuve.

Cependant ces spirituels, en voie de progrès, ont encore une manière d'agir et d'être avec Dieu qui est loin d'être parfaite et élevée. L'or de l'esprit n'est pas encore chez eux assez pur ni assez resplendissant; ils comprennent les choses de Dieu et en parlent comme des enfants ; leur façon de penser et de sentir à l'égard de Dieu est, selon la parole de saint Paul (I. ad Cor., XIII, 11), celle d'un enfant; et cela parce qu'ils n'ont pas atteint la perfection, c'est-à-dire l'union d'amour avec Dieu. Cette union une fois consommée, ils agissent comme des hommes faits, et leurs œuvres spirituelles sont marquées au sceau de la vraie grandeur ; leurs facultés et leurs opérations deviennent alors plus divines qu'humaines.

Comme je le dirai plus tard, l'intention du souverain Maître est de les dépouiller entièrement du vieil homme, pour les revêtir du nouveau, qui est créé selon Dieu par le renouvellement des sens dont parle l'Apôtre, en s'adressant aux Ephésiens (Ephes., IV, 24.) et aux Romains (Rom., XII, 2.). Dans ce but, Dieu purifie au dedans comme au dehors, dans l'ordre des choses spirituelles comme des choses sensibles, les puissances, les affections et les sens; il plonge l'entendement dans les ténèbres, la volonté dans les sécheresses, la mémoire dans le vide, le cœur dans l'amertume, l'abattement et la plus extrême affliction. Il soustrait à l'âme le goût et le sentiment qu'elle éprouvait autrefois dans les choses spirituelles, et cette privation est une des conditions essentiellement requises pour qu'elle puisse recevoir la forme spirituelle de vie, qui n'est autre que l'union d'amour. Le Seigneur opère ce laborieux travail au moyen d'une pure et obscure contemplation, comme le fait comprendre la première strophe. Celle-ci a déjà été expliquée au commencement de la nuit des sens ; mais l'âme en fait ici une particulière application à la seconde

nuit, ou à celle de l'esprit, qui est la partie principale de cette œuvre de purification. C'est pourquoi nous citerons encore cette strophe, en lui donnant le nouveau sens dont elle est susceptible.

CHAPITRE IV.

Explication de la première strophe.

Pendant une nuit obscure,
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

Si nous cherchons maintenant à comprendre ce chant de la purification, de la contemplation, du dénûment ou de la pauvreté d'esprit, car tout cela est ici presque synonyme, nous pouvons l'expliquer de cette manière : l'âme semble dire : je suis sortie de moi-même dans la pauvreté et dans le dépouillement de toute pensée humaine, c'est-à-dire, au milieu des ténèbres de mon entendement, des angoisses de ma volonté, du travail et des efforts de ma mémoire. Je me suis abandonnée à l'obscurité de la pure foi, qui est une nuit ténébreuse pour les puissances naturelles. Émue de douleur, d'affliction, pressée du désir véhément de l'amour divin, je suis sortie de moi-même par la seule force de ma volonté ; c'est-à-dire que j'ai renoncé à mes conceptions basses et imparfaites, à ma faible, pauvre et si misérable manière de goûter Dieu et de l'aimer. Je suis sortie, dis-je, sans être entravée par la sensualité ni par le démon ; or cette sortie de moi-même n'a-t-elle pas été pour moi un grand bonheur et une heureuse fortune ?

Les passions, les affections et les puissances de mon âme, qui excitaient en moi des goûts imparfaits et des sentiments indignes de Dieu, se sont apaisées en achevant de s'anéantir. J'ai quitté alors des procédés et des moyens d'action vils et misérables, pour être élevée à des opérations et à des communications toutes divines. En d'autres termes, mon entendement, d'humain qu'il était, devenu tout divin,

est comme sorti de lui-même et s'est uni à Dieu à la faveur de cette purification. Il n'a plus la portée faible et bornée d'autrefois ; mais il juge des choses selon la divine Sagesse à laquelle il s'est uni.

Ma volonté est sortie d’elle-même pour être divinisée. Naguère sa force et son courage dans la voie de l'amour étaient limités ; maintenant elle n'opère plus humainement à l'égard de Dieu, qu'elle aime avec la force et la pureté de l'Esprit-Saint.

Il en est de même pour ma mémoire qui n'est plus peuplée que des images et des pensées de l'éternelle gloire. Enfin, grâce à cette nuit ou purification du vieil homme, toutes les forces et toutes les affections de mon âme sont renouvelées, et perdues dans les délices de la Divinité.

CHAPITRE V.

Explication du premier vers. — Comment cette contemplation obscure est non seulement une nuit, mais encore une peine et un tourment pour l'âme.

Pendant une nuit obscure.

Cette nuit obscure est une influence de Dieu sur l'âme, qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, tant naturelles que spirituelles; les contemplatifs lui donnent le nom de contemplation infuse ou de théologie mystique. Là, Dieu se plaît à instruire l'âme dans le secret, et à lui enseigner la perfection de l'amour. De son côté l'âme demeure passive, se bornant à attendre amoureusement le Seigneur, à l'écouter et à recevoir ses lumières, sans chercher à comprendre comment se produit cette contemplation infuse. Car c'est le propre de la sagesse tout aimable de Dieu, d'opérer des effets particuliers dans l'âme, de la purifier et de l'éclairer pour la disposer à cette union si délectable. La même sagesse qui purifie les Bienheureux dans la gloire, en les illuminant, purifie également les âmes en ce monde, en les éclairant avec un amour plein de tendresse.

Mais on peut se demander ici : pourquoi l'âme appelle-t-elle nuit obscure la lumière divine qui, nous l'avons dit, l'éclaire sur ses ignorances et l'en purifie ? Nous répondrons à cela, qu'en vertu de deux raisons la divine Sagesse est à l'âme, non seulement une nuit ténébreuse, mais encore un sujet de peines et de tourments. La première, c'est l'excellence même de cette Sagesse, qui dépasse tellement la capacité de l'âme qu'elle la plonge ainsi dans de profondes ténèbres. La seconde, c'est la bassesse et l'impureté de l'âme, qui rendent cette lumière pénible,

douloureuse et obscure. La première raison se prouve facilement en admettant cette maxime de philosophie : que plus les choses divines sont en elles-mêmes claires et distinctes, plus elles sont obscures et cachées à l'âme. Il en est de même pour la lumière naturelle, son éclat éblouit et aveugle l'œil du hibou; plus on fixe le soleil, plus ses splendeurs fatiguent le regard et l'enveloppent de ténèbres ; l'usage de la vue devient impossible, parce que sa faiblesse est écrasée par l'excès de lumière.

Lorsque la céleste lumière de la contemplation envahit une âme encore impuissante à la supporter, elle la jette dans les ténèbres spirituelles; car la clarté de l'une surpasse les forces intellectives de l'autre, et paralyse son mode naturel de comprendre. C'est pourquoi saint Denis et les autres théologiens mystiques appellent cette contemplation infuse un rayon de ténèbres, ainsi nommé par rapport à l'âme qui n'est pas encore purifiée et éclairée. David dit à ce sujet : *Une nuée est autour de Dieu, et l'obscurité l'environne* (Ps. XCVI, 2.). Ce n'est pas qu'il en soit ainsi en réalité, mais seulement eu égard à notre faible entendement, qui est ébloui et aveuglé dans cette immense splendeur, et ne peut s'élever à une hauteur si sublime. *Les nuées se sont fendues par l'éclat de sa présence* (Ibid., XVII, 13.), ajoute le Roi-Prophète. C'est ce qui a lieu pour notre entendement par rapport â Dieu. Lorsque le souverain Maître envoie sur l'âme qui n'est pas encore transformée, les splendides rayons de sa plus secrète sagesse, il jette son intelligence dans d'épaisses ténèbres. Sans doute, la contemplation obscure est pénible dans les commencements, parce que d'un côté son excellence est infinie, et que de l'autre l'âme qui la reçoit est soumise à d'innombrables misères, puisqu'elle n'est pas encore sortie du creuset de la purification. Deux choses contraires ne peuvent subsister ensemble dans le même sujet. Or, l'âme étant elle-même ce sujet où deux choses opposées se livrent un mutuel combat, il en résulte la lutte soulevée entre le

travail de la contemplation et les imperfections de l'âme qui est à purifier. Cela se comprend par une simple induction.

Il est d'abord manifeste que cette sagesse de la contemplation, qui cherche à pénétrer l'âme, a des lumières, des clartés si vives et si pures, que l'âme où règnent l'obscurité et l'impureté, eu éprouve une peine réelle ; de même que des yeux malades frappés soudain par une lumière éclatante, en ressentent une vive douleur. Dans son état d'imperfection, l'âme endure une souffrance analogue, et elle la ressent d'autant plus vivement que la lumière divine la pénètre davantage. A la lueur de cette lumière si pure, qui l'envahit pour en chasser les impuretés, l'âme se voit toute misérable et toute souillée ; il lui semble que Dieu s'élève contre elle et qu'elle s'élève contre Lui. C'est là un sentiment on ne peut plus pénible. Se croire rejetée de Dieu, c'est une dos tribulations dont Job se plaignait le plus, lorsque, soumis par Dieu à une semblable épreuve, il s'écriait : *Pourquoi m'avez-vous mis en hostilité avec vous, et m'avez -vous rendu à charge à moi-même* (Job, VII, 20,) ? Cette divine et obscure clarté révèle manifestement à l'âme toute son impureté, lui fait comprendre, grâce aux rayons lumineux qui l'éclairent, qu'elle est indigne du regard de Dieu et des créatures.

Ce qui augmente encore son tourment, c'est la crainte de ne jamais trouver grâce devant le Seigneur, et de n'avoir plus aucun bien à espérer. Tout son esprit est plongé dans la connaissance approfondie de ses misères et de ses maux, elle touche du doigt et reconnaît que de son propre fonds elle ne saurait attendre autre chose. Tel est le sens dans lequel on peut appliquer ce passage du royal Prophète : *Vous avez puni l'homme à cause de son iniquité ; et vous avez rendu son âme sèche comme l'araignée qui s'épuise à faire sa toile* (Ps. XXXVIII, 12.).

En second lieu, la source des souffrances de l'âme vient de son infirmité naturelle et spirituelle. La divine contemplation qui agit sur elle avec vigueur, à dessein de la

fortifier tout en la domptant, fait éprouver à sa faiblesse une peine si intime, que sa nature semble défaillir, spécialement quand cette action s'exerce avec plus d'intensité. Les sens et l'esprit sont alors comme accablés par un poids immense et invisible ; ils endurent une agonie si cruelle que s'ils avaient à choisir, ils préféreraient la mort et l'accueilleraient comme un soulagement. Le saint homme Job en avait fait l'expérience lorsqu'il disait : *Je ne voudrais pas qu'il combattît contre moi de toute sa force, de peur d'être accablé par le poids de sa grandeur* (Job, XXIII, 6.). Succombant sous cette oppression, l'âme, loin de s'imaginer qu'elle est l'objet des faveurs célestes, croit, et avec raison, que ses appuis d'autrefois ont eux-mêmes disparu et lui ont été enlevés avec tout le reste. Personne, lui semble-t-il, ne sait compatir à son triste sort. Aussi peut-elle s'écrier avec le plus affligé des hommes : *Ayez pitié de moi, vous au moins qui êtes mes amis, ayez pitié de moi, parce que la main du Seigneur m'a frappé* (Ibid., XIX, 21.).

Chose vraiment merveilleuse et tout à la fois digne de compassion, telles sont la faiblesse et l'impureté de l'âme, que la main de Dieu, si douce et si légère par elle-même, lui paraît rude et pesante. Cependant sa Majesté adorable n'a point appesanti sa main. Elle n'a fait que la poser, et encore très miséricordieusement, puisque c'est dans le but de la combler de faveurs et non pas de la châtier.

CHAPITRE VI.

De plusieurs autres genres de souffrances infligées à l'âme, dans cette nuit.

Deux choses extrêmes, qui se réunissent ici, l'une divine, l'autre humaine, servent encore à faire passer l'âme par une troisième sorte d'épreuve et de passion. La divine, c'est la contemplation qui purifie l'âme ; l'humaine, c'est l'âme elle-même en tant que sujette à cette action. La première envahit l'âme et la dépouille de ses affections habituelles, et de toutes les qualités du vieil homme auxquelles elle était étroitement unie, attachée et assimilée. Afin de la renouveler et de la perfectionner, elle l'absorbe ensuite dans de si épaisses ténèbres, la brise et la détruit de telle sorte, que l'âme défaille et se consume à la vue de ses misères, tandis que son esprit passe par les angoisses de la mort. Il semble qu'elle soit engloutie dans les profondes et ténébreuses entrailles d'un monstre, où elle subit le travail de la décomposition ; c'est l'agonie que devait éprouver Jonas dans le ventre de la baleine ([Canticum Jonæ II, 1 / Livre de Jonas II, 1]). Ainsi, dans l'attente de sa résurrection spirituelle, l'âme au fond de ce sépulcre endure les horreurs de la mort.

Ce genre de torture et de tribulation est au delà de toute expression : cependant David a essayé de le dépeindre en ces termes : *Les angoisses de la mort m'ont environné ... J'ai été assiégé par les douleurs de l'enfer... Dans mon affliction j'ai invoqué le Seigneur, et j'ai poussé des cris vers mon Dieu* (Ps. XVII, 5, 6, 7.). Cette âme affligée se voit l'objet de la répulsion divine, et son tourment est augmenté par la conviction que le Seigneur l'a prise en horreur, totalement abandonnée, et pour cela jetée dans les ténèbres; cette pensée est pour elle une poignante et indicible douleur. Le saint roi avait été soumis à ces épreuves lorsqu'il disait :

Comme les blessés qui dorment dans le sépulcre et dont on ne se souvient plus, dont votre main elle-même s'est retirée., ainsi j'ai été jeté par eux dans une fosse profonde., dans le lieu des ténèbres et l'ombre de la mort. Votre fureur s'est appesantie sur moi ; et vous avez fait passer sur moi tous les flots de votre colère (Ps. LXXXVII, 6, 7, 8). Au milieu des étreintes de cette contemplation qui la purifie, l'âme se voit à l'ombre de la mort, et semble participer aux angoisses et aux tortures de l'enfer ; c'est-à-dire que se sentant privée de Dieu, châtiée, repoussée par lui, elle porte tout le poids de son indignation. A cet état présent, se joint l'épouvantable appréhension de croire que cela durera toujours. Enfin, pour comble de désolation, elle est en butte aux délaissements et aux mépris de toutes les créatures, même de ses amis. *Vous avez éloigné de moi, poursuit David, tous ceux qui me connaissent ; ils m'ont eu en abomination* (Ibid., 9.).

Le prophète Jonas peut aussi rendre témoignage de ces souffrances, les ayant expérimentées dans son corps et dans son âme : Vous *m'avez jeté au milieu de la mer jusqu'au fond des eaux ;j'en ai été submergé de toutes parts ; toutes vos vagues et tous vos flots ont passé sur moi. Et j'ai dit: je suis rejeté de devant vos yeux; mais néanmoins je verrai encore votre temple saint.* (Jonas II, 5.).

Ces derniers mots expriment l'espérance de l'âme, que Dieu purifie avant de l'admettre aux joies de la vision béatifique. *J'ai vu les eaux envahir won âme, l'abîme m'a enveloppé de toutes parts ; les flots de la mer ont recouvert ma tête. Je suis descendu jusqu'aux fondements des montagnes, les portes de la terre se sont fermées sur moi à jamais* (Ibid., 6, 7.). Ces portes de la terre signifient ici les imperfections de l'âme, qui l'arrêtent et l'empêchent de goûter les douceurs de la pure contemplation.

Le quatrième genre de souffrance dévoile un autre côté de l'excellence de cette contemplation obscure. L'abîme de la majesté et de la grandeur divine fait découvrir à l'âme un autre abîme : celui de sa pauvreté et de sa misère; et c'est

une des principales souffrances de l'état de purification dont nous parlons. En outre, un vide affreux, une profonde indigence se font sentir à l'âme, dans ce qui touche aux trois sortes de biens en rapport avec ses attraits : les biens temporels, naturels et spirituels. Au lieu de ces biens, elle ne constate que le mal opposé, et se voit avec les misères de ses imperfections, le vide et l'aridité de ses facultés, et la désolation de son esprit envahi par les ténèbres.

La purification que Dieu exerce, doit atteindre l'âme dans la partie sensitive et la partie spirituelle, dans les puissances intérieures et les puissances extérieures ; elle doit donc la tenir dans un état de vide, de pauvreté et d'abandon général; puis la livrer à la sécheresse, au dénûment et à l'obscurité. Car c'est dans l'aridité que se purifie la partie sensitive ; les puissances, dans le dépouillement de leurs opérations, et l'esprit, au sein des ténèbres. Telles sont les voies de Dieu dans la contemplation obscure, où l'âme souffre l'angoisse du vide, la soustraction momentanée de tous ses appuis et de toutes ses connaissances naturelles : tourment plein d'anxiété, comparable à celui d'une personne suspendue en l'air, et dont on arrêterait la respiration.

Mais de même que le feu fait disparaître la rouille et les scories des métaux, ainsi Dieu va purifiant l'âme, émondant, anéantissant, consumant en elle toutes les habitudes imparfaites contractées jusqu'alors. Néanmoins, comme ces défauts ont jeté de profondes racines dans l'âme, leur extirpation lui fait éprouver d'ordinaire une véritable agonie et un trouble excessif, accompagnés des souffrances les plus aiguës dans l'ordre naturel et spirituel. Alors se vérifie la parole d'Ezéchiel : *Mettez les os les uns sur les autres afin que je les fasse dévorer par les flammes. Les chairs seront consumées, on fera cuire ensemble tout ce mélange, les os seront réduits à rien* (Ezech. XXIV, 10.). Ainsi sont figurées les poignantes douleurs qu'endurent la partie spirituelle et la partie sensitive de l'âme. Le même Prophète ajoute : *Mettez*

aussi la chaudière vide sur les charbons ardents., afin quelle s'échauffe, que l'airain se fonde, que ses souillures se détachent au dedans., et que sa rouille se consume (Ibid., 11.). C'est l'exposé de la passion douloureuse que subit l'âme, au milieu des ardeurs de cette contemplation purifiante. Car au dire d'Ezéchiel, pour dégager le cœur et enlever les scories des affections désordonnées, il est nécessaire de s'annihiler pour ainsi dire soi-même, et de détruire la mauvaise nature que les passions et les imperfections ont formée on nous.

Au milieu de cette fournaise, l'âme se purifie comme l'or dans le creuset, selon la parole du Sage : *il les a éprouvés comme l'or dans la fournaise* (Sap., III, 6.). Sous l'action terrible de cette grande destruction, qui va jusqu'au plus intime de son être, et s'ajoute au sentiment de son extrême pauvreté, elle est alors comme défaillante, ainsi qu'on le voit par ce passage de David criant à Dieu : *Sauvez-moi, ô mon Dieu !parce que les eaux sont entrées jusque dans mon âme. Je suis enfoncé dans une boue profonde, où il n'y a plus rien qui me soutienne. Je suis descendu dans la profondeur de la mer, et la tempête m'a submergé. Je me suis lassé à force de crier, et ma gorge en a été enrouée; mes yeux se sont fatigués de regarder et d'attendre mon Dieu en qui j'espère* (Ps. LXVIII, 1, 2. 3, 4.). Le Tout-Puissant humilie profondément l'âme dans cet état, pour l'exalter ensuite grandement. Si sa Providence n'avait pas soin de tempérer bientôt ces afflictions, l'âme qui les éprouve abandonnerait rapidement son corps. Aussi ces désolations intérieures n’ont-elles pas une durée permanente, mais parfois elles sont si poignantes que l'âme croit voir l'enfer entr'ouvert sous ses pas, et sa perte lui semble assurée. On peut dire en toute vérité de ces âmes qu'elles descendent en enfer toutes vivantes, pour s'y purifier comme dans une sorte de purgatoire ; elles font dès cette vie le travail d'expiation qui leur était réservé dans l'autre monde pour leurs fautes vénielles. Mais, après avoir été soumise à ces épreuves, l'âme est toute pure : aussi ne

sera-t-elle pas livrée aux flammes expiatoires, ou ne fera que les traverser; car une seule heure de souffrances ici-bas profite davantage que beaucoup d'autres passées en ce lieu d'expiation.

CHAPITRE VII.

Suite du même sujet. — Des autres afflictions et angoisses de la volonté.

Les désolations et les souffrances de la volonté atteignent ici des proportions inouïes ; parfois elles transpercent l'âme par la vive et subite impression des maux où elle se voit plongée, et par l'incertitude d'en trouver le remède. A cette pensée vient se joindre le ressouvenir des prospérités passées, car, avant de pénétrer dans la nuit obscure, les hommes spirituels ont habituellement savouré en Dieu de grandes douceurs, et se sont dévoués généreusement à son service. Leur douleur s'augmente donc en se voyant privés de ces joies, et dans l'impuissance de les ressaisir. Job nous peint cet état avec l'autorité de l'expérience : *Moi autre fois si opulent, me voici tout à coup devenu poussière ; il m'a saisi au col et m'a brisé, il a fait de moi comme un but qu'il vise ; ses lances m'environnent de toutes parts il m'en a transpercé les reins sans miséricorde, et mes entrailles se sont répandues à terre. Il m'a déchiré et m'a fait plaie sur plaie, il est venu fondre sur moi comme un géant. J'ai pris sur ma peau un sac pour vêtement et j'ai couvert ma chair de cendre. Mon visage s'est tuméfié à force de larmes et mes paupières se sont obscurcies* (Job, XVI, 13, 14, 15,16, 17.).

Si nombreuses et si rigoureuses sont les amertumes de cette nuit, si abondants sont les témoignages de la sainte Écriture à leur appui, que le temps et les forces nous manqueraient pour les signaler tous. Les textes énoncés plus haut ont pu en donner une faible idée, mais toutes nos comparaisons restent sans aucun doute au-dessous de la réalité.

Je ne veux cependant pas terminer l'explication de ce vers sans citer ce passage de Jérémie, qui donnera à l'âme un

aperçu des horreurs de la nuit spirituelle : *Je suis un homme qui voit ma misère sous le coup des verges de l'indignation du Seigneur. Il m'a conduit, et il m'a amené dans les ténèbres, au lieu de me mettre dans la lumière. Sa main s'est tournée et retournée sans cesse sur moi pendant tout le jour. il a fait vieillir ma peau et dessécher ma chair ; il a brisé mes os. Il a construit autour de moi une circonvallation de fiel et de labeurs. Il m'a mis dans les lieux ténébreux qu'habitent ceux qui sont morts à jamais. Il a élevé des remparts contre moi, afin que je n'en sorte point; il a appesanti mes fers. En vain je crierai vers lui, en vain je le prierai ; il a rejeté ma prière. Il a fermé mon chemin avec des blocs de pierre, détruit mes sentiers. Il est devenu pour moi un ours en embuscade., un lion caché qui m'attend. Il a détruit mes sentiers, et m'a laissé rompu et désolé. Il a tendu son arc, et a fait de moi le but de ses traits. Il m'a lancé dans les reins toutes les flèches de son carquois. Je suis devenu le jouet de tout mon peuple, le sujet de leurs chansons pendant tout le jour. Il m'a rempli d' amertume ; il m'a enivré d'absinthe. Il m'a brisé les dents sans m'en laisser une seule, il m'a nourri de cendres. La paix a été bannie de mon âme ; et j'ai oublié tout bonheur. J'ai dit en moi-même: enfin c'en est fait de moi, et de mon espoir en Dieu. Souvenez-vous de ma misère, de l'excès de mes maux, de l'absinthe et du fiel dont je suis abreuvé. Pour moi je repasserai toujours ces choses dans ma mémoire, et mon âme se desséchera alors en moi-même* (Thren. [Livre des Thrènes / Lamentations de Jérémie] III et seq.).

Ces lamentations du Prophète s'appliquent à merveille aux douleurs et aux tribulations de l'âme, et nous dépeignent d'une manière saisissante les angoisses inséparables de la nuit spirituelle. Combien n'est-elle pas digne de compassion, l'âme que Dieu introduit dans cette affreuse et horrible nuit ! Elle en recueillera, il est vrai, des biens considérables à l'heure où, nous dit Job ; *Dieu découvre ce qui était caché dans de profondes ténèbres, et*

produit au jour l'ombre de la mort (Job, XII, 22.), lorsque, selon David, les *ténèbres deviennent éclatantes comme la lumière du jour même* (Ps. CXXXVIII, 12). Néanmoins le poids qui pèse sur l'âme et l'accompagne partout, est si lourd, l'incertitude du remède est si anxieuse, elle se figure tellement que ses maux n'auront point de fin, que, l'esprit et le cœur abîmés dans une profonde douleur, elle perd tout courage et croit, comme Jérémie, à l'éternité de son malheur. Elle peut dire alors avec le Prophète royal : *Il ma jetée dans les lieux obscurs, comme ceux qui sont morts depuis plusieurs siècles* (Ibid., CXLII, 4.). Cette âme, je vous le demande, ne mérite-t-elle pas une immense commisération ?

A ce tableau lamentable vient s'ajouter encore un autre sujet d'affliction, c'est la solitude et le délaissement de cette nuit qui ne permettent pas à l'âme de trouver le moindre conseil, le moindre appui ni dans les livres, ni auprès d'aucun directeur spirituel. En vain celui-ci fait-il valoir toutes les raisons qui peuvent la consoler, l'assurant qu'il résultera un bien de toutes ces peines, elle n'y veut pas ajouter foi. Elle est tellement abreuvée d'amertume et submergée dans un océan de maux, où elle voit distinctement ses misères, qu'elle s'imagine être incomprise de son directeur, et n'attribue le langage de celui-ci qu'à l'ignorance de ce quelle éprouve au fond du cœur. Ces entretiens, loin de la consoler, accroissent sa douleur, ne pouvant y trouver le remède à son état de souffrance, il n'y est pas. Car tant que la purification n'aura pas atteint le degré voulu par le Seigneur, aucun moyen, aucun adoucissement ne sera capable de calmer les angoisses de ce cœur. Le prisonnier enfermé pieds et poings liés dans un obscur cachot, étendu sans mouvement, ne voit venir et n'attend plus de secours, ni d'en haut ni d'en bas. Ainsi, l'âme incapable par elle-même de hâter sa délivrance demeurera dans l'angoisse et dans les ténèbres, jusqu'à ce que son esprit soumis, humilié et purifié, ait acquis, par son dégagement absolu de tout, l'immatérialité, la simplicité et

la délicatesse au moyen desquelles il ne fera plus qu'un avec l'esprit de Dieu, selon la mesure où sa miséricorde lui accordera l'union d'amour. En raison de cette mesure, l'épreuve sera plus ou moins forte et aura une durée plus ou moins longue.

Mais si l'union doit être sérieuse et durable, la purification, si rigoureuse qu'elle soit, se prolongera des années ; avec des intervalles toutefois de consolation que Dieu dispensera à l'âme, en interrompant la forme et le mode de cette contemplation purifiante, pour la rendre illuminative et amoureuse. L'âme, sortie alors de sa prison ténébreuse et de son noir cachot, retrouve sa pleine liberté, les communications spirituelles lui redeviennent faciles et abondantes, elle savoure à longs traits la paix et la douceur d'une familiarité pleine d'amour avec Dieu. C'est l'indice du salut que cette purification opère en elle, et le présage des grands biens qui l'attendent. Cette joie parfois est si intime que le temps de la tribulation semble être arrivé à son terme.

C'est le propre des choses spirituelles, surtout lorsqu'elles sont plus élevées, de faire subir à l'âme ces alternatives. Tantôt l'heure de l'épreuve semble ne jamais devoir finir, et l'âme croit alors que tout son bonheur lui est ravi sans retour, comme nous l'avons vu par les témoignages déjà cités; tantôt, au jour de la consolation elle suppose que tous ses maux sont finis, et que les biens dont elle jouit ne lui seront jamais enlevés. David le confesse au sein des délices : *Pour moi, étant dans l'abondance, je me suis dit : rien ne m'en fera plus déchoir* (Ps. XXIX, 7). Cela vient de ce que deux choses contraires ne peuvent habiter ensemble dans l'âme ; tout entière au sentiment de l'une, elle n'offre plus de place à l'autre. Ces changements sont moins accentués dans la partie sensitive, parce qu'elle ne saisit pas si vivement les choses ; mais l'esprit qui n'est pas purifié complètement, si fort et si vigoureux qu'il soit, sera

toujours exposé à souffrir davantage, en proportion de cette attache aux affinités contractées par la partie inférieure.

Le Roi-Prophète en est un exemple frappant ; au temps de la prospérité, il se flattait que ces vicissitudes ne l'atteindraient plus; cependant, lorsqu'il retombait sous le coup de l'épreuve, il changeait de langage : *C'était, Seigneur, par un pur effet de votre volonté que vous m' aviez affermi dans l'état si florissant où j'étais. Vous avez détourné de moi votre visage, et j'ai été tout rempli de trouble* (ibid., 8.). De même, l'âme qui se voit comblée de biens spirituels, ne considère plus les germes d'imperfections et d'impuretés qui lui restent encore; elle se berce de l'espoir de n'être plus assujettie aux labeurs d'autrefois. Néanmoins, avant sa totale purification, cette pensée ne traverse que rarement son esprit, parce que l'abondance des douceurs n'est pas assez grande pour lui voiler entièrement les mauvais rejetons enracinés dans son cœur. L'âme ne laisse pas de sentir, dans l'intime de son être, un je ne sais quoi qui lui manque, ou qui lui reste à faire, et qui ne lui permet pas de jouir sans mélange du soulagement qu'elle éprouve. Chez elle vit toujours l'ennemi domestique, et, bien qu'il soit tranquille et comme endormi, on pressent qu'un jour il redressera la tête et fera des siennes, en lui livrant une guerre plus cruelle que jamais.

Bientôt la souffrance et l'obscurité reviennent, et ce dernier état se prolonge davantage peut-être que le précédent ; aussi la pauvre âme se persuade-t-elle de nouveau que tous ses biens sont perdus sans retour. L'expérience des consolations dont elle a été comblée après le premier temps d'épreuve, alors que la souffrance semblait à jamais bannie de son cœur, ne lui suffit pas. Elle est portée à croire que ces alternatives de joies et de tribulations ne reviendront plus, et que cette fois les jouissances et les délices ont fui à jamais. Je l'ai dit, cette ferme croyance est motivée par la disposition actuelle de l'esprit, qui détruit tout principe de joie et d'espérance. A la vérité, les âmes qui

traversent cette voie purifiante, aiment Dieu très ardemment au milieu de leurs peines. Leur amour est sincère, car volontiers elles donneraient mille vies pour le lui témoigner; cependant cet amour, loin d'être un soulagement, accroît encore leur souffrance. D'une part, elles aiment Dieu au point de n'avoir nul souci de tout le reste, de l'autre, à la vue de leur profonde misère, elles en viennent à douter de l'amour de leur Rédempteur. Elles croient d'ailleurs en être indignes, puisque tout en elles leur semble fait pour inspirer de l'horreur non seulement au Créateur, mais encore à toute créature. Quelle n'est donc pas l'amère douleur de ces âmes, qui voient en elles les causes de l'éternelle indignation de Celui qu'elles aiment souverainement, et qui est l'unique objet de leurs désirs

CHAPITRE VIII.

Autres peines qui affligent l'âme dans cet état.

Un nouveau sujet de larmes et d'angoisses pour l'âme, c'est de sentir ses puissances et ses affections comme liées et enchaînées, au sein de cette nuit obscure, en sorte qu'il lui est impossible d'élever comme autrefois son cœur et son esprit à Dieu. La prière lui devient difficile, elle partage le sentiment de Jérémie disant à Dieu : *Vous avez mis une nuée au-devant de vous afin que notre prière ne passe point jusqu'à vous* (Thren., III, 44.). C'est la confirmation du texte allégué plus haut : Il a fermé mon chemin avec des pierres carrées (Ibid. 9.). Si parfois l'âme se livre à l'exercice de l'oraison, c'est avec une désolante sécheresse; le dégoût dont elle est accablée la porte à croire que le Seigneur est sourd à ses clameurs, et n'y prête aucune attention. Le même Prophète nous le révèle par cette plainte : *En vain je crierai vers lui et je le prierai, il a rejeté ma prière* (Thren., III, 8). C'est alors le moment *de mettre sa bouche dans la poussière* (Ibid., 29.), comme nous y exhorte Jérémie, et de subir avec patience l'épreuve de la purification. Dieu seul est l'auteur de cette opération douloureuse, à laquelle l'âme ne peut rien. Incapable de s'appliquer à la prière, de prêter une attention soutenue aux choses spirituelles, elle est également impuissante à s'occuper d'affaires temporelles. Plongée dans une abstraction profonde, sa mémoire lui fait souvent défaut, et de longs moments s écoulent sans qu'elle sache si elle a fait ou pensé telle ou telle chose. En dépit de ses efforts, elle ne saurait fixer son esprit sur l'action présente, ni sur celle qui doit suivre.

Ici non seulement l'entendement se purifie de sa manière imparfaite de concevoir, et la volonté se dégage de ses affections, mais encore la mémoire se vide de ses

connaissances et de ses raisonnements; travail d'anéantissement absolument indispensable pour réaliser la parole de David : *Je me suis trouvé réduit au néant, sans le savoir* (Ps. LXXII, 22.).

Cette ignorance signifie l'abstraction de la mémoire, qui est le résultat de la contemplation et du recueillement intérieur où l'âme est absorbée. Il lui a été utile d'être revêtue avec toutes ses puissances de la céleste et obscure lumière de contemplation, de manière à s'isoler des affections et des connaissances des créatures, afin d'être convenablement disposée à la divine union d'amour. Cette abstraction intérieure sera en raison directe de l'intensité de la contemplation.

Plus la lumière divine est pure et simple, plus elle jette l'âme dans les ténèbres en l'envahissant, plus aussi elle la dégage de ses affections particulières, et la dépouille de ses connaissances naturelles ou surnaturelles. Par opposition, à mesure que la simplicité et la pureté du rayon divin diminuent, il aveugle moins l'âme et lui laisse plus de liberté dans ses opérations. Soutenir que la lumière surnaturelle est d'autant plus obscure à l'âme que ses splendeurs sont plus vives, et vice versa, n'est-ce pas avancer un paradoxe ? Nous le comprendrons néanmoins en nous rappelant la maxime d'Aristote, citée plus haut : que plus les choses surnaturelles sont distinctes et claires en elles-mêmes, plus elles sont obscures pour notre entendement. Sous l'action de cette sublime contemplation, dont la lumière accable les forces naturelles, l'âme se voit enveloppée de ténèbres, à l'égard des affections et des connaissances que la lumière naturelle lui faisait découvrir autrefois. A l'obscurité où elle est plongée, se joint le vide de ses puissances et de ses appétits, au double point de vue spirituel et naturel. Au milieu de ces délaissements, la lumière surnaturelle poursuit son œuvre purifiante, et illumine l'âme à son insu.

Le rayon de lumière est insaisissable quand il est pur ; mais s'il rencontre un objet qui le reflète, son existence se

révèle à l'instant. Ainsi en est-il de la lumière dont l'âme est envahie, et qui se dérobe à elle en raison même de sa vive clarté. Trouve-t-elle à se refléter sur une connaissance quelconque, c'est-à-dire, s'agit-il d'apprécier la vérité ou la fausseté d'une chose, de discerner tel point particulier de perfection, aussitôt l'âme le saisit et le comprend avec beaucoup plus de netteté qu'avant d'avoir traversé ces obscurités. Sans doute, la nature du rayon est d'être impalpable ; mais avancez la main, immédiatement la présence du rayon devient perceptible. De même, la lumière de contemplation fait distinguer aussitôt à l'âme l'obstacle, ou en d'autres termes, l'imperfection qui se présente à elle.

La simplicité et la pureté de cette lumière générale, ne lui permettent pas de se restreindre à aucun mode particulièrement intelligible, soit naturel ou surnaturel. Mais quand les puissances de l'âme sont anéanties à l'égard de toute connaissance, elles acquièrent une admirable aptitude pour connaître et pénétrer universellement, et sans effort, tout ce qui leur est offert dans l'ordre supérieur ou inférieur. L'Apôtre dit en ce sens : *L'esprit pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu* (I ad Cor., II, 10.). On peut également appliquer à cette sagesse pure et générale, l'oracle que le Saint-Esprit met dans la bouche du Sage : *Elle atteint partout à cause de sa pureté* (Sap., VII, 24.) ; c'est-à-dire qu'elle ne s'arrête à aucune connaissance ni à aucune affection spéciale. Telle est, en effet, la propriété de l'esprit anéanti et purifié, à l'égard de toutes les choses intelligibles particulières : en renonçant à comprendre ou à goûter quelque chose de distinct, il trouve dans ce vide, dans ces obscurités et dans ces ténèbres la plus excellente disposition pour embrasser toutes choses. La parole de saint Paul se réalise alors mystiquement en lui : *Il n'a rien et possède tout* (II. ad Cor., VI, 10). Une béatitude si précieuse est le prix d'un parfait dénuement spirituel.

CHAPITRE IX.

Comment la nuit de contemplation plonge l'esprit dans les ténèbres, afin de l'éclairer et de l'illuminer.

Il nous reste à démontrer comment cette bienheureuse nuit jette l'esprit dans l'obscurité, pour l'éclairer ensuite d'une lumière d'autant plus vive sur toutes choses. Si elle l'humilie, en lui faisant sonder l'abîme de ses misères, c'est dans l'unique but de briser ses liens et de l'exalter un jour. Si elle le dépouille de toute possession, le tient dans le vide et lui retranche les affections naturelles, c'est pour le préparer à jouir divinement de tous les biens supérieurs et inférieurs, dans la plénitude d'une liberté générale. Les éléments n'ont ni couleur, ni saveur, ni odeur particulières, afin de pouvoir entrer dans toutes les combinaisons possibles, et de s'assimiler aux saveurs, odeurs et couleurs, auxquelles on veut les soumettre. Ainsi convient-il que l'esprit soit simple, pur et dépouillé de toute habitude, comme de tout acte naturel, s'il veut avoir la liberté de participer à la plénitude de la divine Sagesse, et grâce à sa pureté, y savourer excellemment la douceur de toutes choses. Mais en vain espérerait-il goûter l'abondance des consolations spirituelles avant d'avoir traversé l'épreuve de la purification. Car une seule affection, soit actuelle ou habituelle, qui enchaîne l'esprit à un objet particulier, suffit pour l'empêcher de savourer les délices des douceurs intimes de l'Esprit d'amour, qui contient éminemment en lui toute suavité.

Les enfants d'Israël (Exod., XVI. 3.) avaient conservé le souvenir des viandes et des aliments grossiers, dont ils aimaient à se nourrir en Egypte ; c'est pourquoi ils étaient incapables d'apprécier la délicatesse du pain des Anges, c'est-à-dire de la manne du désert, dont la saveur, au rapport de la sainte Écriture (Sap., XVI, 21), variait selon le goût

de chacun. La volonté aspire évidemment à jouir de la vraie liberté ; mais qu'elle ne se berce pas de l'espoir d'y parvenir, tant que l'esprit conservera une affection quelconque, ou sera retenu captif dans les liens étroits des choses intelligibles et des connaissances particulières. La raison en est simple : les affections et les sentiments de l'esprit parfait, surnaturel et divin different beaucoup des modes de compréhension de l'esprit naturel, et leur sont bien supérieurs. Pour pratiquer les actes et acquérir les habitudes des uns, il faut donc absolument faire disparaître les autres. En d'autres termes, il est non seulement convenable, mais nécessaire, que l'âme se laisse anéantir et dépouiller de toutes ses imperfections, et qu'elle se résigne à subir l'obscurité, la sécheresse, le vide et la solitude de la nuit de contemplation, si elle veut avoir part à ses grandeurs. La lumière qui doit lui être communiquée, est une splendide et divine clarté, supérieure à toute lumière naturelle, et par là même incompréhensible à l'intelligence humaine. Lorsqu'à la faveur des ténèbres momentanées de l'obscure contemplation, l'entendement sera parfaitement purifié, sa lumière naturelle fera place aux splendeurs de la lumière céleste, et lui-même deviendra tout divin dans l'état de perfection. Cependant les ténèbres se prolongeront autant qu'il sera utile pour opérer cette œuvre de purification, et plus les habitudes imparfaites auront jeté de fortes racines dans l'âme, plus aussi l'obscurité sera pénible, profonde et vraiment horrible, parce qu'elle devra atteindre le sanctuaire le plus intime de l'esprit.

L'amour qui est le fruit de l'union, est divin ; il est par conséquent spirituel, délicat, subtil, intérieur, et surpasse tous les sentiments naturels, toutes les tendances et les affections imparfaites de la volonté. Pour que cette faculté puisse donc être admise à son tour à participer aux délices ineffables de l'union d'amour, il faut qu'elle consente à être purifiée de toutes ses mauvaises inclinations et de tous ses sentiments désordonnés. Il lui faut accepter l'angoisse et la

sécheresse, et cela pendant un laps de temps assez long, pour déraciner ses habitudes imparfaites, aussi bien à l'égard des choses divines que des choses humaines. Au milieu du feu de cette contemplation ténébreuse, la volonté doit se dépouiller de tout esprit de propriété, et se consumer comme le cœur du poisson que Tobie, sur l'ordre de l'Ange, fit brûler sur un brasier ardent. Revêtue alors de pureté et de simplicité, ses affections purifiées et bien réglées deviennent aptes à ressentir les touches sublimes, quoique passagères, du divin amour, à qui seul il appartient de la transformer entièrement, après avoir renversé toutes les digues qui s'opposaient à son action.

Dans l'union qui s'opère par la nuit obscure l'âme se trouve, au milieu de ses communications avec Dieu, envahie par une certaine magnificence pleine de gloire, dont les biens et les délices excèdent toutes les richesses que l'on peut naturellement posséder. Saint Paul l'a dit après Isaïe : *L'oeil n'a point vu l'oreille n'a point ouï, ni le cœur de l'homme n'a pas compris ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment* (I. ad Cor., II, 9). Or, les premières dispositions requises pour être rassasié des joies de cette plénitude, ne sont-ce pas le vide et la pauvreté d'esprit ? Ne faut-il pas se priver généreusement de tout appui, de toute consolation céleste ou terrestre, afin que, vraiment pauvre d'esprit et dépouillée du vieil homme, l'âme commence à vivre d'une nouvelle et bienheureuse vie, c'est-à-dire de l'union d'amour avec Dieu ? C'est l'heureux terme où l'ont conduite les épaisses ténèbres qu'elle a dû traverser.

L'âme est faite pour parvenir à une connaissance fort étendue, et pleine de saveur, des choses divines et humaines, sentiment qui s'élève bien au-dessus de sa science naturelle. Autant, en effet, le divin est éloigné de l'humain, autant la lumière et la grâce de l'Esprit-Saint diffèrent de la lumière des sens. Aussi, pour arriver à envisager les choses sous un point de vue tout autre que celui d'autrefois, il faut que l'esprit acquière cette subtilité

qui le dégage des moyens naturels de comprendre, et le purifie à l'aide des douloureuses angoisses et des désolantes amertumes de la contemplation. De son côté, la mémoire doit éloigner tout ce qui était pour elle un sujet de repos et d'agrément, en sorte que par un sentiment très intime, et une manière de voir toute nouvelle, les choses d'autrefois changent d'aspect pour elle et lui deviennent étrangères.

La nuit obscure a précisément pour but de faire sortir l'esprit de ses connaissances ordinaires et communes, pour leur substituer des sentiments tout divins, entièrement étrangers aux modes humains ; à tel point que l'âme semble transportée comme hors d'elle-même. Emerveillée des choses admirables et nouvelles qu'elle voit ou qu'elle entend, elle se demande parfois si c'est l'effet d'un charme, ou s'il faut les attribuer à un enchantement. Cependant les objets qui se présentent à elle n'ont pas changé. Mais alors, me direz-vous, pourquoi l'âme ne les envisage-t-elle plus comme autrefois ? C'est qu'en se séparant des connaissances communes, elle a soumis le sens humain, et s'est ainsi disposée à recevoir la forme du sens divin : ce qui est le propre de la vie future plus encore que de la vie présente.

Avant d'être ainsi régénérée dans la vie spirituelle sous cette divine influence, l'âme traverse d'amères purifications ; et c'est dans l'excès de ses douleurs qu'elle engendre l'esprit de salut, comme l'affirme le texte suivant d'ïsaïe : *Nous sommes ainsi devant votre face, Seigneur; nous avons conçu, nous avons été comme en travail et nous avons enfanté l'esprit de salut* (Is., XXVI, 17, 13.). La paix antérieure dont l'âme croyait jouir, alors que tout lui arrivait à souhait, était troublée par une multitude d'imperfections ; ce n'était pas une vraie paix, bien qu'elle lui parût être telle, dans les sens comme dans l'esprit. Mais, pour arriver à posséder cette paix intérieure, cette tranquillité si délicieuse, qui, selon le dire de la sainte Ecriture, surpasse tout sentiment, il faut que l'âme se détourne de sa première

paix imparfaite, et s'en purifie à la faveur des ombres de la nuit de contemplation. Nous avons entendu Jérémie décrire cet état dans ses Lamentations, par le texte déjà cité : *La paix a été bannie de mon âme* (Thren., III, 17). Un grand trouble accompagné de craintes, de doutes et de combats intérieurs, s'est emparé de l'âme. Le vif sentiment de ses misères lui fait en outre appréhender la perdition et la ruine totale de tous ses biens spirituels. L'esprit, en proie à une tristesse poignante, ne peut contenir la force de ses gémissements. Parfois ils s'échappent des lèvres en clameurs véhémentes, en rugissements de douleur, et des pleurs abondants jaillissent des yeux ; néanmoins le soulagement même des larmes ne lui est que rarement accordé. David, le royal prophète, dépeint admirablement ces épreuves, d'après sa propre expérience : *J'ai été affligé, je suis tombé dans la dernière humiliation, et le gémissement de mon cœur me faisait pousser des rugissements* (Ps. XXXVII, 9.). Ces rugissements sont l'expression de la plus extrême douleur.

Le souvenir subit et pénétrant de ses misères fait endurer à l'âme une souffrance que je ne saurais faire mieux comprendre qu'en empruntant la comparaison du saint homme Job : *Les cris que je pousse sont semblables au bruit du débordement des grandes eaux* (Job, III, 21.). Comme un torrent débordé coule avec rapidité dans les vallées, et renverse les obstacles qu'il rencontre, ainsi les amertumes et les angoisses envahissent l'âme et la pénètrent à tel point, qu'elle semble submergée dans ces flots amers, qui brisent dans leur chute ses forces et ses affections les plus intimes. *Les douleurs transpercent ma bouche pendant la nuit*, poursuit le Patriarche de l'Idumée, *et ceux qui me dévorent ne dorment point* (Job. xxx, 17.). La bouche, c'est la volonté broyée par les tourments, les doutes, les craintes qui assiègent et déchirent l'esprit, sans paix ni trêve. Tels sont les effets de cette nuit qui dérobe à l'âme le fondement de

ses espérances, c'est-à-dire la lumière du jour des consolations qui se lèvera bientôt sur elle.

Terribles sont les luttes du combat, car la paix si ardemment souhaitée qui doit suivre, est immense ; et si les douleurs de l'âme sont intimes pénétrantes et extrêmes, l'amour où elles conduisent est lui-même très intime et infiniment pur. Plus l'œuvre est sublime, plus le travail a dû être laborieux et prolongé ; la grandeur d'un édifice exige des bases d'autant plus fermes. Aussi Job nous dit-il encore : *Mon âme est toute languissante en moi-même, et je suis tout pénétré des maux qui m'accablent* (Job, 30, 16.). De même, en traversant la nuit de purification, l'âme s'achemine vers l'état de perfection où l'attendent des biens ineffables, et où ses puissances se verront enrichies de dons et de vertus innombrables. Mais, avant d'arriver à cet heureux terme, il faut qu'elle renonce en général à tous ses biens antérieurs, et en soit séparée par une distance si incommensurable qu'il lui semble impossible de les recouvrer jamais, *J'ai perdu le souvenir de toute joie* (Thren., III, 17.), s'écrie Jérémie.

Dans les splendeurs de la contemplation où elle s'unit à Dieu, l'âme trouve tous les biens que l'on peut souhaiter dans l'état de perfection. Comment se fait-il donc que cette lumière si suave et agréable fasse éprouver à l'âme des effets si pénibles et si étranges, quand elle l'investit pour la première fois ? Pour répondre à cette objection, il suffit de répéter ce que nous avons déjà expliqué en partie, c'est-à-dire que la contemplation divine et infuse ne saurait par elle-même procurer aucune peine à l'âme ; loin de là, elle la comble d'une abondance de suavité et de délices, dont l'âme fera un jour l'heureuse expérience. L'unique cause de sa souffrance vient de la faiblesse et de l'imperfection de ses dispositions actuelles, dispositions fort opposées à la douceur de ces communications. Incapable de supporter les impressions de son Dieu, est-il dès lors surprenant de voir

l'âme livrée à de si cruelles souffrances, sous les influences de la divine clarté qui l’envahit ?

CHAPITRE X.

Une comparaison sert à expliquer cette purification spirituelle.

Pour donner plus de clarté à la doctrine précédente et à celle qui doit suivre, il est bon de remarquer ici, que la connaissance amoureuse ou la lumière divine dont nous parlons, purifie l’âme et la dispose à l'union parfaite, par une action analogue à celle du feu sur le bois qu'il consume.

Le feu matériel, en s'attachant au bois, commence par le dessécher et par lui faire rejeter toute son humidité. Il la noircit, ensuite l'obscurcit, le sèche peu à peu, et consumant en lui tous les accidents contraires à la nature du feu, il le prépare ainsi à la combustion. Bientôt il l'échauffe, l'enflamme extérieurement, et enfin le transforme et le rend aussi éclatant que lui-même. En cet état le bois n'a plus d'action propre, son action et ses propriétés deviennent celles du feu, à l'exception de la quantité et de la pesanteur, qui sont moins subtiles que dans cet élément. Revêtu des qualités du feu, il est sec, il est chaud, il communique sa chaleur, il est lumineux, il éclaire, enfin il acquiert une légèreté qu'il n'avait pas, et participe ainsi à toutes les propriétés du feu. Appliquons présentement cette comparaison au brasier divin de la contemplation d'amour. Avant de s’unir à l'âme et de la transformer, il la dépouille de tout ce qui pouvait résister à son action. Il lui fait rejeter au dehors toutes ses souillures, la rend noire, obscure, ce qui la fait paraître plus mauvaise qu'auparavant. En effet, les passions et les tendances vicieuses cachées dans son propre fonds et dont elle était remplie à son insu sont maintenant exposées à ses yeux. Le feu de la purification les agite pour les chasser et les détruire, et, grâce à l'obscure lumière de la divine contemplation, l'âme les distingue très clairement.

L'état présent de l'âme est-il donc devenu plus déplorable vis-à-vis de Dieu ou d'elle-même ? Non, mais les misères qu'elle ne découvrait pas autrefois lui sont dévoilées à cette heure. Elle ne se croit pas seulement indigne des regards de Dieu, mais encore elle s'imagine être pour lui un objet de répulsion et d'horreur.

Cette comparaison du feu explique ce que nous avons déjà dit, et jette un nouveau jour sur la matière qui nous reste à traiter encore.

D'abord, c'est le même feu qui, après avoir préparé le bois en le pénétrant, le transforme en soi. Ainsi la sagesse ou la lumière d'amour, qui revêt l'âme pour la transformer et l'unir à Dieu, est la même qui, dans le principe, l'a préparée et purifiée. En second lieu, nous rappellerons que les peines de l'âme ne proviennent pas de la divine *Sagesse, car tous les biens me sont venus avec elle* (Sap. [Sagesse] VII, 11.), dit le Sage; ces peines ont donc leur source dans la faiblesse et dans l'imperfection même de l'âme. Avant d'avoir traversé ces épreuves, elle est inhabile à recevoir la lumière céleste et à en savourer les délices. De même le feu ne transforme pas le bois immédiatement, et sans lui avoir fait subir une douloureuse préparation. A l'appui de cette doctrine, l'Ecclésiastique énumère ce qu'il a souffert pour s'unir à la Sagesse, et être admis à la jouissance de ses biens : *Tandis que je la cherchais, mes puissances intérieures ont été troublées ; c'est pour cela que je posséderai un si grand bien* (Eccles., LI, 29.).

Troisièmement, on peut encore par là se faire une faible idée de la souffrance des âmes du Purgatoire. Leurs fautes sont la matière du feu, qui ne trouverait pas d'aliment et n'aurait aucune action sur elles, si, entièrement pures, elles étaient toutes prêtes à s'unir à Dieu dans le règne de la gloire. Ainsi en est-il de l'âme ici-bas ; une fois délivrée de ses imperfections, la souffrance cesse, et fait place à la plus grande paix dont il soit possible de jouir en cette vie.

En quatrième lieu, comme le bois s'enflamme plus ou moins vite, selon sa disposition à recevoir la chaleur du feu, ainsi l'âme s'embrase de plus en plus à mesure qu'elle est purifiée par ces flammes d'amour. Les ardeurs de cet incendie d'amour ne sont pas toujours sensibles, il est vrai; l'âme ne les ressent que par intervalles, lorsque l'obscure contemplation diminue d'intensité. Le travail qui s'opère alors est découvert à ses yeux, elle peut à loisir le considérer et même en jouir. L'œuvre de la purification semble être un instant suspendue, pour lui permettre d'apercevoir le bien qui demeurait caché à ses jeux au temps de l'épreuve. Il en est ainsi du fer dont on constate l'incandescence lorsqu'on le retire de la fournaise ; ou de la flamme, dont on connaît mieux les ravages quand elle a cessé d'attaquer le bois.

En cinquième lieu, la même comparaison fera ressortir une vérité énoncée bien des fois, à savoir : que l'âme, après ces répits pleins de charmes, doit infailliblement s'attendre à des souffrances plus intenses et plus pénétrantes que jamais. Ses imperfections extérieures ont disparu, elle a entrevu quelque chose du travail déjà accompli ; c'est alors que le feu du divin amour revient à la charge, s'attaque au plus intérieur et consume ce qui reste encore à purifier. Les souffrances de l'âme sont donc d'autant plus profondes, aiguës et spirituelles, que l'amour détruit et déracine, dans le centre le plus intime de son être, ses moindres imperfections. Ainsi la force et l'activité du feu s'emparent des parties les plus cachées du bois, et le pénètrent jusqu'à la moelle.

Sixièmement, les intervalles de joie et de repos accordés à l'âme lui font espérer parfois que l'heure des tribulations est passée et ne reviendra plus, bien qu'il n'en soit pas ainsi. Cependant, avec un peu de réflexion, l'âme ne laisse pas que d'apercevoir en elle je ne sais quelle mauvaise racine encore vivace, qui l'empêche de goûter une joie sans mélange. Sans cesse elle redoute de lui voir produire de nouveaux rejetons, comme en effet les résultats le prouvent

bientôt. Eu un mot, ce qui est achevé de l'œuvre purifiante, ne suffit pas à voiler aux regards de l'âme le travail intime qui reste à faire. Aussi bien la partie du bois qui n'a pas encore été envahie par le feu, est-elle très différente des parties déjà en ignition. Il ne faut donc pas être surpris de voir la purification reprendre son œuvre et pénétrer l'âme plus profondément. Celle-ci, convaincue de nouveau de la perte totale de ses biens, perd l'espérance de les recouvrer à l'avenir ; jetée dans le creuset des épreuves les plus intimes, tous ses biens extérieurs lui sont cachés.

Après avoir développé cette comparaison sous les yeux du lecteur, et lui avoir fait connaître les terribles propriétés de la nuit obscure, renfermées dans le premier vers de cette strophe, il lui sera agréable, nous semble-t-il, d'abandonner ce pénible sujet, pour commencer à recueillir les précieux avantages que l'âme exalte dans le second vers.

CHAPITRE XI

Explication du second vers de la première strophe. — Le fruit des rigoureuses épreuves de l'âme est une véhémente passion d'amour de Dieu.

Embrasée d'un amour plein d'anxiété.

Ce vers fait connaître le feu d'amour qui s'allume dans l'âme, à la faveur de la crucifiante nuit de contemplation, et qui agit sur elle comme le feu matériel sur le bois. Ces ardeurs ont une certaine analogie avec les angoisses de la partie sensitive de l'âme, dont nous nous sommes déjà entretenus. Cependant il y a entre ces deux purifications une différence aussi notable qu'entre le corps et l'âme, entre la partie spirituelle et la partie sensible. Le feu d'amour qui. nous occupe actuellement, s'allume dans l'esprit, où l'âme se sent blessée d'un trait d'amour vif et aigu, accompagné d'un certain pressentiment de la présence de Dieu, sans pouvoir toutefois rien définir de particulier, à cause des ténèbres dont son entendement est enveloppé.

L'esprit est enflammé d'un amour véhément; car ces embrasements spirituels prennent la forme de passion, précisément parce qu'ils sont octroyés à l'âme d'une manière infuse. Aussi son attitude doit-elle être avant tout passive. Cet amour est déjà un premier degré de la parfaite union, et il participe en quelque manière à ses propriétés. C'est, à vrai dire, l'œuvre de Dieu plutôt que celle de l'âme, dont toute la coopération consiste à donner un simple et amoureux consentement. Mais la chaleur, la force et la nature de cette passion, ou de cet embrasement, comme on l'appelle ici, procèdent du seul amour de Dieu qui s'unit à l'âme. Plus cette dernière a été généreuse à mortifier et à assujettir ses appétits, en leur refusant toute jouissance

venue du Ciel ou de la terre, plus l'amour trouve en elle de disposition et de capacité pour la blesser, et pour hâter la consommation de l'union. Les ténèbres de la purification favorisent admirablement ce travail; c'est là, en effet, où Dieu sèvre les puissances de tout ce qui pourrait satisfaire leurs désirs. Le but du Seigneur est de les séparer ainsi de toute chose, et de les concentrer en lui seul, afin que l'âme soit plus forte et mieux préparée pour contracter la sublime union d'amour, dont cette purification est le premier moyen. Si l'âme se répandait, sur un autre objet, comment pourrait-elle consacrer à son Bien-Aimé toute la force de ses affections spirituelles et sensitives ? Afin de se disposer à recevoir la plénitude d'amour de cette union, David disait à Dieu : *C'est en vous que je conserverai toute ma force* (Ps. LVIII. 10.), c'est-à-dire tous les attraits, toutes les forces de mes puissances, sans leur permettre de se dissiper ou de se satisfaire en dehors de vous.

On peut juger à présent de l'intensité de cet incendie d'amour, puisque Dieu tient en main les forces, les puissances, les passions spirituelles et sensitives de l'âme, et les réunit toutes dans une parfaite harmonie, pour les employer à aimer leur Créateur. Ainsi s'accomplit en vérité, et dans toute sa perfection, le premier commandement du Décalogue, qui, sans violenter la liberté de l'homme, fait tout converger en lui vers ce centre de l'amour : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre coeur, de toute votre âme et de toutes vos forces* (Deut., VI, 5.). Le feu divin s'empare des puissances et des forces de l'âme, les émeut, les blesse et les passionne. Qui peut alors se faire une idée de l’impétuosité des affections ainsi blessées et embrasées d'un ardent amour, qui cependant ne les rassasie pas? Au milieu des obscurités et des incertitudes de cet état, leur faim augmente au contraire, à mesure que Dieu se communique davantage. Le contact de ces flammes divines consume l'esprit, et excite en lui une soif inextinguible. Il s'agite dans l'ardeur de ses désirs et de ses aspirations vers

Dieu; ardeur dévorante qu'exprimait si bien David dans ce psaume : *Mon âme brûle d'une soif ardente pour vous. En combien de manières ma chair se sent-elle pressée de cette ardeur* (Ps. LXII, 2.) ! Une autre version porte : Mon âme a eu soif de vous, mon âme se meurt du désir de vous posséder.

Sous l'influence d'un semblable sentiment, l'âme s'écrie : « Embrasée d'un amour plein d'anxiété. » Chaque pensée qui se présente à son imagination, chaque action, chaque événement est un nouvel aliment pour son amour. En tout temps, en tout lieu ses désirs la torturent sans relâche, et le puissant aiguillon qui la blesse ne lui laisse aucun repos. Le saint homme Job nous fait une admirable description de cet état : *Comme un esclave soupire après l'ombre comme un mercenaire attend la fin de son labeur : ainsi j'ai eu des mois vides, et j'ai compté des nuits pleines d'angoisses. Si je m'endors, je dis aussitôt : quand me lèverai-je ? et de nouveau je soupire après le soir, je suis rempli de douleurs jusqu'à la nuit* (Job, VII, 2, 3, 4.). Tout devient étroit et restreint pour l'âme ; ses désirs, plus vastes que le ciel et la terre, ne peuvent plus être contenus en elle-même, et ses amertumes atteignent jusqu'à l'horreur des ténèbres dont parle Job. Ces ténèbres, dans le langage spirituel, sont synonymes d'une souffrance sans consolation, d'une douleur sans espérance d'être soulagée par aucune lumière, ou par aucun secours surnaturel. Deux causes contribuent à augmenter l'anxiété et le tourment de l'âme au milieu de cette fournaise d'amour. D'une part, les ténèbres spirituelles dont l'âme est enveloppée, l'accablent de craintes et de doutes pénibles ; d'autre part, l'amour divin qui l'enflamme, la presse merveilleusement avec l'aiguillon de son amoureuse blessure. Isaïe dépeint fort bien cette double souffrance : *Mon âme vous a désiré pendant la nuit* (Is., XXVI, 9), c'est-à-dire au milieu de sa misère. C'est la première cause de souffrance produite par la nuit obscure. *Je m éveillerai dès le point du jour pour vous chercher de toute l'étendue de mon esprit et de mon cœur* (Is. XXVI, 9), ajoute ce Prophète; c'est la

seconde cause des peines occasionnées par les désirs et les anxiétés de l'amour dans le sanctuaire intime de l'âme, qui sont ses affections. Mais au milieu de ces peines, à la fois pleines d'obscurité et d'amour, l'âme ne laisse pas que de sentir une certaine assistance et une force intérieure, qui l'accompagnent partout et soutiennent son courage. A tel point que le poids des ténèbres en s'allégeant, la laisse d'ordinaire dans la faiblesse, le vide et la solitude. En effet, la force et l'énergie de l'âme lui étaient communiquées passivement par le feu ténébreux d'amour qui l'environnait ; or, ce feu vient-il à s'éteindre, les ténèbres, la force et les ardeurs de l'amour cessent aussitôt dans l'âme.

CHAPITRE XII.

Les horreurs de la nuit obscure sont un vrai Purgatoire. — La divine Sagesse éclaire les hommes sur la terre, de la même manière dont elle purifie et illumine les Anges dans le ciel.

Toute la doctrine développée jusqu'ici tend à démontrer comment ce feu d'amour de la nuit obscure purifie l'âme et l'embrase au sein des ténèbres. En outre, de même qu'un feu obscur et matériel sert à purifier les prédestinés dans le Purgatoire, ainsi les âmes se purifient ici-bas sous l'action d'un feu d'amour, ténébreux et spirituel. Toute la différence est que le feu matériel délivre de leurs souillures les âmes du Purgatoire, et que l'amour affranchit de leurs taches celles qui sont encore en ce monde. David demandait cet amour en ces termes : *Créez en moi un cœur pur, ô mon Dieu !* etc. (Ps. L, 11). Car la pureté de cœur n'est autre chose que l'amour et la grâce de Dieu. Aussi notre adorable Sauveur appelle-t-il les cœurs purs bienheureux, c'est-à-dire enflammés d'amour, parce que la béatitude est la récompense de l'amour.

Dieu ne communique jamais sa sagesse mystique sans y joindre l'amour, par lequel elle se répand. A la lueur des flammes de cette amoureuse sagesse, l'âme se purifie et s'illumine, comme le prouve ce passage de Jérémie : *Il a envoyé d'en haut un feu dans mes os, et il m'a enseigné* (Thren., 1, 13.). Le Roi-Prophète dit que la sagesse de Dieu est un argent éprouvé dans le creuset de l'amour (Ps. XI, 7.). Selon le besoin et la capacité des âmes, la contemplation obscure les remplit de sagesse et d'amour, les éclaire et dissipe leurs ignorances. Le Sage en avait fait lui-même l'expérience, lorsqu'il disait : *Il a éclairé mes ignorances* (Ignorantias meas illuminavit. Eccles., LI, 26 [Ut in aliquibus Bibliis habetur.]).

Considérons encore que la même sagesse, dont l'influence merveilleuse purifie les Anges de leurs ignorances, apporte aux âmes ici-bas, pureté et lumière. Les splendeurs divines, en passant par les premières hiérarchies, se répandent successivement sur les autres, pour être départies ensuite aux hommes par leur entremise. C’est donc avec raison que la sainte Ecriture attribue à Dieu, ou à ses Anges, les œuvres et les inspirations qui se produisent par leur moyen. Ils sont les intermédiaires ordinaires du Très-Haut, et se transmettent les uns aux autres ses ordres sans le moindre délai, comme les rayons du soleil traversent plusieurs vitres placées en ligne droite. Le rayon les pénètre toutes à la vérité, cependant chacune renvoie sa lumière à la suivante, avec une modification proportionnée à sa position plus ou moins éloignée du soleil. Ainsi en est-il des chœurs angéliques ; les esprits plus rapprochés de Dieu reçoivent une lumière, et sont capables d'une purification plus complète, tandis que les hiérarchies inférieures sont l'objet d'une illumination plus éloignée et moins parfaite.

L'Ange est évidemment par sa nature plus apte à recevoir les influences célestes, qui l'illuminent et l'embrasent d'amour à la manière des purs esprits; mais l'homme, inférieur aux Anges, participe à la lumière de contemplation dans la mesure de la volonté divine, et selon les limites de sa capacité. Cet être faible et impur n'est illuminé qu'au milieu des obscurités, des peines et des angoisses. C'est ainsi que l'éblouissante clarté du soleil blesse douloureusement une vue délicate. Sous l'action du feu d'amour, l'homme se purifie, se spiritualise, se subtilise, et devient plus apte à participer comme les Anges aux amoureuses influences de l'union. Avec la grâce de Dieu, nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

Il est des âmes qui, dès cette vie, reçoivent une illumination plus parfaite que les Anges ; cependant ici-bas, cette contemplation et cette connaissance sont toujours accompagnées des souffrances et des angoisses de l'amour,

dont les ardeurs et les désirs véhéments ne sont pas continuels. Au début de la purification spirituelle, l'action du feu consiste moins à enflammer l'âme, qu'à la préparer et à la dessécher, comme le bois auquel nous l'avons comparée; mais quand ses flammes l'ont envahie, elles lui font ressentir les ardeurs brûlantes de l’amour.

L'entendement a été également purifié au sein de la nuit obscure; aussi arrive-t-il parfois que cette théologie mystique, ou amoureuse contemplation, l'illumine des mêmes flammes dont elle blesse la volonté. Excitée par la lumière surnaturelle et divine de cette connaissance, la volonté s'anime d'une merveilleuse ferveur. Le feu d'amour qui brûle en elle s'échappe en vives flammes et la rend semblable à un foyer ardent. Elle expérimente ainsi la parole de David : *Mon cœur s' est échauffé au dedans de moi-même ; et le feu s’allumera dans ma méditation* (Ps. XXXVIII, 4.). L'union des deux puissances, au milieu de cet incendie, apporte à l'âme d'immenses richesses et des délices ineffables. Sous le voile des ténèbres, déjà elle commence à jouir de la parfaite union d'amour, unique objet de ses aspirations.

On ne peut espérer recevoir ces touches sublimes de connaissance et d'amour, avant d'avoir essuyé de nombreuses tribulations, et supporté le poids des pénibles labeurs de la purification. Toutefois, pour atteindre les degrés inférieurs de la perfection, que le plus grand nombre des âmes ne sont pas appelées à dépasser, une purification aussi rigoureuse n'est pas nécessaire.

CHAPITRE XIII.

Autres effets merveilleux de la nuit obscure de contemplation.

Cet embrasement divin nous fait conjecturer quelques-uns des précieux résultats de la nuit obscure. En dépit des ténèbres qui l'environnent, l'âme est envahie par une illumination soudaine ; la lumière luit alors dans les ténèbres (S. Joan., I, 5), comme le dit saint Jean. Cette influence mystique rayonne directement sur l'entendement ; la volonté y participe dans un certain degré, avec une paix et une simplicité si délectables, que le langage humain ne trouve pas de termes pour l'exprimer. L'âme goûte Dieu, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Parfois l'intelligence et la volonté sont blessées simultanément ; le feu de l'amour redouble de force et d'élévation, et ces deux puissances s'unissent avec d'autant plus de perfection et de délicatesse, que la purification de l'entendement est plus complète. Mais avant d'en arriver là, la touche de l'embrasement dans la volonté précède le plus souvent la touche d'une parfaite connaissance dans l’intelligence.

L'Esprit-Saint est le principe de ce feu et de cette soif d'amour ; aussi leurs ardeurs diffèrent-elles de celles dont nous avons parlé dans la nuit sensitive. Les sens ont ici leur part, on ne peut le nier, puisque les peines de l'esprit rejaillissent sur eux ; néanmoins la soif d'amour a sa source vive dans la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire dans l'esprit. Celui-ci ressent en lui-même la privation d'un bien immense que rien ne peut remplacer ; il comprend à la fois ce qui lui manque et ce à quoi il aspire, de sorte qu'il compte pour rien toutes les souffrances des sens ; elles dépassent cependant sans comparaison les amertumes de la première nuit.

Nous ferons de nouveau remarquer ici que ces ardeurs de l'amour n'atteignent pas toute leur intensité dès le commencement de la nuit de l'esprit ; il faut laisser au feu le temps d'achever son œuvre. Mais dès le principe Dieu fait germer en l'âme un amour d'estime si grand, que la seule crainte d'avoir perdu son Dieu ou d'en être abandonnée, est la cause de toutes les souffrances et de toutes les peines de cette âme. Tour à tour elle passe des anxiétés d'un amour ardent à celles d'un amour d'estime, et l'incertitude même dont nous parlions, il y a un instant, est le plus terrible de ses tourments. Ses épreuves lui pèseraient fort peu, si elle n'appréhendait pas d'être sous le coup de la colère divine, ou si elle pouvait se convaincre que tout cela arrive pour son plus grand bien, ce qui est indubitable. Quel bonheur ne ressentirait-elle pas, au contraire, de savoir que le Seigneur a ses peines pour agréables ! Son amour d'estime pour Dieu est si violent que, malgré l'obscurité dont elle est environnée, elle consentirait non seulement à endurer ces tourments, mais encore elle éprouverait une joie indicible à sacrifier mille vies au bon vouloir divin. Quand à l'amour d'estime viennent s'ajouter maintenant les vives flammes de l'amour consumant, l'âme ne connaît plus de bornes. Intrépide, passionnée pour le Bien-Aimé, qui a allumé en son cœur un tel incendie, elle s'anime d'une sainte audace, et forte de l'ivresse de l'amour, elle entreprend des choses étranges et inusitées. Elle n'a plus d'égard à ce qu'elle fait, et franchit tous les obstacles pour étreindre celui qu'aime son âme.

Marie Magdeleine était enivrée d'un semblable amour, lorsque peu soucieuse de sa noblesse et de l'illustre assemblée des convives du Pharisien, elle vint se jeter aux pieds de Celui dont l'amour avait blessé son cœur. Peu lui importait que le moment fût inopportun pour répandre des larmes, et faire entendre des sanglots au milieu d'un festin ; elle n'avait qu'une pensée : arriver au plus tôt jusqu'aux pieds du Sauveur (Luc, VII, 37). La hardiesse et la passion de

l'amante de Jésus l'entraînèrent ensuite au tombeau, où le corps de son Bien-Aimé reposait dans le sépulcre, gardé par des soldats. La pierre était scellée, elle le savait; mais aucun de ces obstacles ne se dressa devant elle, pour l'empêcher de s'y rendre avant le jour, afin d'embaumer le corps de ses parfums. Enfin, l'anxiété et l'ivresse de l'amour lui firent demander à celui qu'elle croyait être le jardinier, s'il avait enlevé son Seigneur, comme elle le supposait, et où il l'avait mis, parce qu'elle l'emporterait (S. Joan., XX, 15.). Question imprudente, insensée au jugement de la raison humaine ! Le prétendu jardinier l'eût-il enlevé, en effet, évidemment il se serait bien gardé de le lui dire, et encore moins lui eût-il permis de l'emporter. Mais tel est le propre d'un amour fort et véhément, de croire tout possible et de supposer que chacun partage ses sentiments. Tout le monde, lui semble-t-il, doit trouver aimable ce qu'il aime, et nul autre objet n'est à ses yeux digne de sollicitude et de recherche, L'Epouse des Cantiques s'élançait à la poursuite de son Epoux à travers les places et les faubourgs ; persuadée que tous se sentaient pressés des mêmes ardeurs, elle les conjurait, s'ils rencontraient son Bien-Aimé, de lui dire qu'elle languissait d'amour (Cant., V, 8.). Ainsi le violent amour de Marie Magdeleine lui fit croire possible d'emporter, malgré toutes les défenses, le corps de son Seigneur.

Telles sont les anxiétés amoureuses de l’âme déjà avancée dans la perfection. Elle se lève au milieu de la nuit, c'est-à-dire au milieu des ténèbres qui purifient les affections de la volonté. Comme la lionne ou l'ourse s'élance avec fureur à la poursuite de ses petits qu'on lui a ravis, ainsi cette âme blessée vole à la recherche de son Dieu. L'obscurité dont elle est environnée lui dérobe sa présence, et elle se meurt d'amour pour lui. En effet, l'amour impatient ne saurait subsister longtemps dans un cœur sans lui donner la mort, ou sans lui apporter l'objet de ses vœux; semblable à Rachel à qui le désir d'une nombreuse postérité arrachait ce cri : Donnez-moi des enfants, ou je mourrai (Gen., XXX, 1).

Mais on peut se demander ici comment l'âme, malgré l'état misérable et indigne de Dieu où elle se voit réduite dans ces ténèbres, peut avoir assez de hardiesse et de présomption pour aspirer à l'union de cet unique Bien ? Il est facile de répondre ; car la propriété de l'amour est de désirer l'union, la conformité, la ressemblance avec l'objet aimé, pour s'en assurer la possession. Or si l'âme n'est pas encore perfectionnée dans l'amour, parce qu'elle n'a pas atteint le degré de l'union parfaite, déjà cependant l'amour lui a donné des forces pour aimer véritablement. Excitée par la passion que l'amour communique à sa volonté, pressée de la faim, dévorée de la soif du bien de l'union, dont elle ne jouit pas encore, sa hardiesse et son courage s'accroissent à proportion du degré d'embrasement de la volonté ; tandis que l'entendement enseveli dans l'obscurité ne lui laisse apercevoir que sa misère ; et son indignité. (1)

Il ne sera pas inutile de rappeler ici pourquoi la lumière divine, qui est la vraie lumière de l'âme, est accompagnée de ténèbres et d'afflictions, et ne la fait pas dès lors jouir de ses splendeurs comme elle le fera plus tard. On le sait déjà, toutefois il est bon de le spécifier davantage. Les ténèbres et les souffrances qui envahissent l'âme sous les influences de la divine lumière, ne sont pas les effets de la lumière elle-même, mais des imperfections de l'âme mises en plein jour. Les yeux de l'âme sont ouverts, et la première chose qui frappe sa vue, ce sont ses ignorances et ses propres misères, c'est-à-dire ce qui est plus proche d'elle, ou pour mieux dire en elle. La miséricorde infinie de Dieu lui découvre alors ce qu'elle n'apercevait pas avant d'être illuminée des clartés célestes. Telle est la raison de ses angoisses et de ses épreuves. Mais l'heure des ténèbres une fois écoulée, alors que ses imperfections auront disparu, l'œil de l'âme purifié par la connaissance et le sentiment de ses maux, pourra contempler sans souffrance les biens et les splendeurs de la

divine lumière, les richesses et les avantages de cette bienheureuse nuit.

Après cela comment ne pas reconnaître la grâce inappréciable que Dieu fait à l'âme, en la purifiant par le feu de ces amères tribulations et de ces fortes épreuves ? Il la dépouille ainsi de toutes les affections et de toutes les habitudes imparfaites, dans l'ordre temporel, naturel, sensitif et spirituel. Il plonge dans l'obscurité les puissances intérieures, leur refuse tout aliment, éprouve par l'aridité les affections sensibles et spirituelles, affaiblit et atténue les forces naturelles de l'âme ; résultats qu'elle n'aurait jamais pu obtenir par ses seules forces, comme nous l'expliquerons plus loin. Dieu la sépare alors de tout ce qui n'est pas lui; en d'autres termes, il lui enlève ses anciens vêtements, pour la revêtir de ceux de l'homme nouveau *qui est créé selon Dieu* (Ephes., IV, 24), au dire de l'Apôtre. Sa jeunesse est ainsi renouvelée comme celle de l'aigle.

Cette transformation illumine l'entendement d'une lumière surnaturelle, qui l'unit à l'Esprit de Dieu, et d'humain qu'il était le change en divin. A son tour la volonté embrasée d'amour devient toute divine, elle aime divinement, et s'identifie avec la volonté de Dieu. En un mot, la mémoire, les affections, les passions sont toutes renouvelées selon Dieu, et l'âme devient une âme du ciel, plutôt divine qu'humaine. Tout cela Dieu l'opère à la faveur de la nuit obscure, qui illumine l'âme et l'embrase d'un ardent désir de posséder Dieu seul, sans être distraite de son amour par aucun autre objet.

C'est donc à juste titre que l'âme ajoute aussitôt le troisième vers de la strophe, qui formera, avec les deux derniers, la matière du chapitre suivant.

CHAPITRE XIV.

Explication des trois derniers vers de la strophe.

Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

L'heureuse fortune que chante l'âme dans le premier de ces vers, trouve sa raison d'être dans les deux suivants. Elle y dit par allégorie qu'étant sortie la nuit de sa maison, au milieu d'une obscurité profonde, alors que tout était endormi autour d'elle, il lui a été plus facile d'accomplir son dessein sans être entravée dans sa fuite. L'âme a conçu une entreprise aussi héroïque que merveilleuse, à savoir : de s'unir à son divin amant ; il faut donc qu'elle sorte dehors, parce que le Bien-Aimé habite à l'écart dans la solitude. C'est là que l'épouse des Cantiques désirait le trouver seul : *Qui vous donnera à moi pour frère... afin que je vous trouve dehors et que je vous donne un baiser* (Cant., VIII, 1) ? Ne convient-il pas à l'âme éprise d'amour de suivre la même marche, pour atteindre le but si désiré ? Elle sort au milieu de la nuit, quand tous les gens de sa maison sont ensevelis dans le sommeil, c’est-à-dire, lorsque ses grossières opérations, ses passions, ses convoitises sont amorties et éteintes ; car si par malheur elles venaient à se réveiller, elles troubleraient l’âme et s'opposeraient en ennemis à sa sortie. Ce sont ces domestiques dont notre divin Sauveur a dit, dans le saint Évangile, que l'homme a pour ennemis ceux de sa propre maison (S. Matth., X, 36).

Les mouvements déréglés des passions ont dû nécessairement être comme suspendus dans les ténèbres de cette nuit, afin que l'âme pût avoir part aux biens surnaturels de l'union, à l'acquisition desquels leur action

inquiète et turbulente fait sans cesse obstacle. Comprenons-le enfin, l'activité et les opérations de l'âme lui nuisent au lieu de lui être un secours. Toute sa capacité naturelle est impuissante à lui procurer les faveurs surnaturelles dont Dieu veut la gratifier d'une manière infuse, dans le secret du silence.

C'est donc une heureuse fortune que Dieu ait enchaîné tous les gens de sa maison, c'est-à-dire toutes les puissances, les passions, les affections et tous les appétits de l'âme sensitive et spirituelle, sans leur permettre de mêler leur action basse et vile à son action divine. Alors « sans être aperçue » et sans être arrêtée, puisqu'au milieu de cette nuit tous ses ennemis ont été réduits en servitude, l'âme a pu parvenir à l'union spirituelle du parfait amour de Dieu. Quel bonheur d'avoir pu sortir ainsi de la maison de sa sensualité! A mon avis, celui-là seul qui en a fait l’expérience pourra le bien comprendre. Il verra clairement combien l'esclavage où il languissait était fâcheux, et à combien de misères l'assujettissaient ses passions, ses goûts et ses appétits déréglés. La vie de l'esprit lui apparaîtra alors comme la véritable liberté, qui apporte avec elle une abondance de biens inestimables. Les strophes suivantes les feront mieux connaître encore, et prouveront que l'âme a raison d'appeler heureuse fortune le passage de cette terrible nuit.

CHAPITRE XV.

Explication de la seconde strophe.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret,
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

Dans cette strophe l'âme exalte de nouveau quelques-unes des propriétés de la nuit obscure, et les précieux avantages qu'elle y a trouvés. Elle y réfute une objection qu'on pourrait lui faire. Les tourments, les angoisses, les doutes, les craintes et les horreurs de cette nuit ténébreuse semblaient un acheminement assuré à sa perte, du moins on aurait pu le croire; mais, bien au contraire, loin de se perdre, elle s'est gagnée dans l'obscurité de la nuit. A la faveur de ses ombres, elle a échappé subtilement à tous ses adversaires et aux pièges qu'ils tendaient sous ses pas. En changeant de vêtement, elle a pris pour déguisement une triple livrée de couleurs différentes, dont nous parlerons plus tard. Enfin elle s'est évadée par un escalier très secret, inconnu même aux personnes de sa maison ; cet escalier, nous le dirons en son lieu, c'est la foi vive. Sa sortie s'est effectuée avec tant de prudence et de mystère, que son entreprise a été couronnée du plus heureux succès. Comment n'aurait-elle pas été en sûreté au milieu de cette nuit, dont les épreuves ont servi à mortifier et à affaiblir ses tendances, ses affections et ses passions déréglées : ennemis qui, s'ils eussent été vivants et éveillés, n'eussent jamais consenti à sa fuite ?

CHAPITRE XVI.

Exposition du premier vers. — Comment l'âme marche en assurance au milieu des ténèbres.

Pleine d'assurance dans les ténèbres.

L'obscurité dont l'âme parle ici, regarde, nous l'avons dit, les passions, et les puissances sensitives intérieures et spirituelles, dont la lumière naturelle est obscurcie par les ténèbres de cette nuit, qui les purifie et les rend capables de recevoir les influencés de la lumière surnaturelle. Les appétits de l'âme sont maintenant assoupis et affaiblis, au point de ne pouvoir plus goûter rien de divin ou d'humain. Ses affections opprimées, réduites à l'inaction, sont dans l'impossibilité de trouver aucun appui. L'imagination est liée, incapable d'aucun bon raisonnement; la mémoire paraît éteinte; l'intelligence, obscurcie; la volonté, aride et pressée de toutes parts. En résumé, toutes les facultés semblent suspendues dans le vide; une épaisse nuée de ténèbres enveloppe l'âme ainsi torturée, l'accable et paraît devoir la séparer de Dieu.

Cependant l'âme affirme que « pleine d'assurance », elle avance « dans les ténèbres ». Comment cela ? La raison en est claire : la source ordinaire de nos illusions n'est-elle pas dans nos appétits, nos attraits, nos raisonnements, nos conceptions, nos affections, qui le plus souvent nous entraînent à des excès d'un côté ou de l'autre, nous exposent aux changements et nous font tomber en mille extravagances ? Dès lors que ces affections et ces opérations déréglées sont anéanties, l'âme est assurée d'échapper aux dangers dont elles sont le principe. Non seulement elle est délivrée d'elle-même, mais encore elle échappe à ses autres ennemis, le monde et le démon, qui demeurent désarmés et ne trouvent plus d'issues pour pénétrer jusqu'à elle.

Il en résulte, que plus l'âme s'avance au milieu des ténèbres, et fait cesser ses opérations naturelles, plus elle est en sécurité. *Votre perte, ô Israël ! ne vient que de vous ; c'est de moi seul que vous pouvez attendre votre secours* (Os., XIII, 9), s'écrie le Prophète. C'est-à-dire que la perte de l'âme vient de ses actes mauvais et du dérèglement de ses appétits intérieurs et sensitifs ; mais la source de tout bien, ajoute le Seigneur, émane de moi seul. Il est aisé, en effet, de se convaincre, si l'on veut y réfléchir, que pendant la durée de cette nuit les affections et les puissances se laissent rarement entraîner à des choses vaines et inutiles ; de là mille maux auxquels on échappe: l'orgueil, la présomption, la vaine gloire, les joies frivoles et trompeuses, etc. Une fois délivré de toutes ces misères, le coeur offre un libre accès aux biens de l'union d'amour, qui doivent diviniser ses puissances et ses affections. En un mot, bien loin de s'égarer en cherchant sa voie à travers les ténèbres, l'âme y a trouvé la source des plus grands biens par l'acquisition des vertus solides.

Une objection se présente aussitôt : pourquoi le Seigneur jette-t-il dans les ténèbres, les puissances et les affections même à l'égard des choses spirituelles, qui par elles-mêmes apportent à l'âme de si précieux avantages, et lui assurent une si entière liberté ? pourquoi les rend-il incapables d'en jouir et de s'en occuper, moins encore peut-être que de tout autre objet ? Voici ma réponse : les tendances et les opérations de l'âme étant basses et impures, il est juste qu'elles soient sevrées, même des biens d'en haut ; autrement elles mêleraient aux communications surnaturelles leur propre imperfection. Chaque chose, dit le Philosophe, est reçue selon la capacité de celui qui la reçoit. Les puissances naturelles n'ont ni pureté, ni force, ni aptitude pour apprécier les choses surnaturelles dans leur impulsion divine. Il convient donc que les ténèbres leur dérobent pour un temps les biens célestes, afin de les disposer à une parfaite purification. Après la mort du vieil

homme, c'est-à-dire, après l'anéantissement et l'entière purification de ses facultés, l'âme perd sa manière imparfaite d'agir et de recevoir, elle devient apte à connaître et à savourer les choses divines d'une façon sublime et très élevée. Avant d'en être arrivé là, en vain essayerait-on de diriger vers Dieu les affections et les puissances humaines ; en vain croirait-on le goûter en réalité : on ne saurait le faire ni divinement, ni parfaitement, parce que tout ce qui est spirituel doit être communiqué d'en haut, à l'esprit et à la volonté de l'homme, par le Père des lumières.

Si c'était ici le lieu d'en parler, nous pourrions affirmer que bon nombre de personnes, dont les affections et les opérations intérieures se portent avec joie aux choses spirituelles, s'imaginent dès lors que ces sentiments, ces attraits, sont purement surnaturels. Mais il n'en est rien, il est certain, au contraire, que ces actes sont plus ou moins naturels et humains. Ces âmes sont douées d'une certaine facilité naturelle, qui incline leurs facultés vers tout ce qui se présente; cette disposition les accompagne partout et se mêle également dans les meilleures choses. La suite de ce traité nous fournira peut-être l'occasion d'indiquer les signes auxquels on pourra reconnaître si les mouvements et les actes intérieurs de l'âme, sont naturels ou surnaturels, dans ses communications avec Dieu, ou enfin quand le spirituel et le naturel s'y mêlent à la fois. Qu'il suffise de savoir pour le moment que les actes et les sentiments de l'âme ne seront jamais capables de recevoir l'impulsion divine, avant d'avoir soumis leurs opérations naturelles, et de les avoir pour ainsi dire réduites à néant, dans les obscurités de cette nuit.

O âmes spirituelles ! ne vous plaignez pas de sentir vos puissances livrées à l'angoisse des ténèbres, vos affections stériles et paralysées, vos facultés impuissantes à tout exercice de la vie intérieure; estimez plutôt ces épreuves comme une heureuse fortune. En vous enlevant votre manière imparfaite d'agir, le Seigneur vous délivre ainsi de vous-même. Malgré le bon emploi que vous eussiez fait

d'ailleurs de vos facultés, leur impureté et leur ignorance ne vous eussent jamais permis d'obtenir un résultat aussi parfait et une sécurité aussi entière. Dieu vous prend maintenant par la main, et se fait lui-même votre conducteur au milieu des ténèbres. Il vous guide comme un aveugle, par un chemin inconnu vers le terme, où ni vos lumières ni vos efforts n'eussent jamais pu vous conduire.

Une nouvelle raison de la sécurité de l'âme et de sa marche progressive au milieu des ténèbres, c'est que les progrès dans la perfection viennent d'ordinaire précisément du côté où on les attend le moins et alors que tout semble perdu. A l'entrée de cette nouvelle voie, qui renverse ses premières méthodes, l'étonnement de l'âme est grand: aussi, loin de constater des progrès, sa perdition lui paraît certaine. Et, de fait, elle se perd par rapport à ses connaissances et à ses attraits d'autrefois, pour être introduite dans une région inconnue, où rien ne lui plaît. Elle est semblable au voyageur qui, se dirigeant vers une terre étrangère, doit s'en rapporter non à sa propre expérience, mais aux indications d'autrui. L'unique moyen d'arriver au terme de son voyage sera évidemment de prendre des sentiers nouveaux et ignorés, et d'abandonner ceux qu'il fréquentait. Ainsi en est-il de l'âme : ses progrès dans la perfection sont en raison directe de ses obscurités et de ses ignorances. Dieu est ici le maître, qui se charge de conduire cet aveugle, autrement dit l'âme; celle-ci le comprend désormais et s'écrie avec allégresse : « Pleine d'assurance dans les ténèbres. »

La sécurité de l'âme parmi les obscurités de la nuit s'appuie encore sur un autre motif. C'est que la voie de la souffrance est de beaucoup préférable à celle de la jouissance et de l'activité personnelle, et infiniment plus sûre. Dans la souffrance Dieu augmente nos forces, tandis que l'action et la jouissance nous livrent à nos faiblesses et à nos imperfections. Souffrir, c'est aussi se purifier, s'exercer à la pratique des vertus, et croître en sagesse et en prudence.

Enfin la lumière divine ou la sagesse obscure dont l'âme est environnée, est la raison majeure qui assure sa sécurité. Envahie et absorbée par cette obscure nuit, l'âme est attirée si près de Dieu, qu'elle est protégée de sa droite et délivrée de tout ce qui n'est pas lui. Le Seigneur traite cette âme, comme un charitable médecin traite un malade dont on veut hâter la guérison. On lui prescrit une diète sévère, et parce que ce malade est un être chéri, on le place dans un endroit fort retiré, loin des bruits et des rumeurs de la maison. De minutieuses précautions sont prises pour empêcher l'air ou la lumière de pénétrer jusqu'à lui ; les aliments les plus délicats lui sont servis, mais en petite quantité. Encore a-t-on moins d'égard à la saveur des mets qu'à leur qualité substantielle. De même l'âme, après avoir été soumise à un traitement analogue, jouira bientôt d'une santé parfaite ; en d'autres termes, elle sera admise à la possession de son Dieu.

Tous ces avantages de préservation sont les résultats de l'obscure contemplation, qui rapproche l'âme de Dieu. Plus la créature est près de son Créateur, plus épaisses sont les ténèbres, plus profonde est l'obscurité où sa faiblesse naturelle la plonge. De même, à mesure qu'on approche du soleil, les yeux sont éblouis et aveuglés par l'éclat de sa splendeur, à cause de la faiblesse de la vue, de son infériorité et de son impuissance. La lumière spirituelle est, elle aussi, si éclatante, elle dépasse tellement la portée de l'intellect, que plus il approche du centre de ces clartés, plus il se trouble et s'obscurcit. Le Prophète royal dit en ce sens : *Il s'est caché dans les ténèbres ; il a dressé une tente autour de lui, les vapeurs ténébreuses des nuées aériennes l’environnent* (Ps., XVII, 12). Ces nuées ténébreuses ne sont autre chose que la contemplation obscure et la Sagesse divine, dont les âmes sont envahies, comme nous l'expliquons présentement. A mesure que le Seigneur les attire à lui, elles reconnaissent qu'elles approchent du tabernacle où il fait sa demeure. Ce qui est en Dieu lumière

et clarté sublime, est ainsi pour l'homme ténèbres et obscurité profonde, d'après le sentiment de saint Paul. David dit également dans le même psaume : *La splendeur de sa présence a dissipé les nuages* (Ibid., 13), ce qu'il faut entendre des lumières naturelles, qui, suivant Isaïe, ne sont que ténèbres épaisses (Is., V, 30).

O misérable condition de la vie humaine, où la vérité est si difficilement reconnue ! Ce qu'il y a de plus clair et de plus lumineux s'enveloppe pour nous de doutes et d'obscurité. Nous fuyons ce qui nous est le meilleur, nous recherchons et nous embrassons au contraire ce qui, sous de brillantes apparences, cache un mal réel, et doit être un véritable obstacle sous nos pas. De combien de périls et de craintes l'homme n'est-il pas environné ici-bas, puisque la lumière naturelle qui le guide en éclairant son intelligence, est la première à l'éblouir et à le tromper dans les voies de Dieu ! S'il veut donc être assuré de suivre la ligne droite, il doit, de toute nécessité, fermer les jeux de son entendement, et s'avancer dans les ténèbres sans s'inquiéter des ennemis domestiques, qui sont ses sens et ses puissances naturelles. L'âme se trouvera, à coup sûr, bien cachée et bien protégée par ces nuées ténébreuses dans lesquelles Dieu se dérobe à sa vue, et où il a établi sa demeure et son tabernacle. Elles seront aussi la demeure, le tabernacle de l'âme, un rempart, un lieu de sûreté à l'abri duquel elle vivra protégée contre elle-même et les créatures.

C'est de ces âmes que parle David dans son psaume : *Vous les cacherez dans le secret de votre face, et les hommes ne pourront point troubler leur asile. Vous les défendrez dans votre tabernacle contre les langues qui les attaquent* (Ps. 30, 21.). David entend par là une complète et entière protection ; car être abrité dans la face de Dieu contre les oppositions des hommes, n'est-ce pas être fortifié par cette obscure contemplation, contre tous les dangers qui peuvent surgir du côté du genre humain ? Être dans ce tabernacle hors des atteintes de la contradiction, n'est-ce

pas être enveloppé de ces nuées ténébreuses que le Prophète appelle le tabernacle de Dieu. Là, tous les appétits de l'âme étant mortifiés, toutes ses puissances, toutes ses affections étant comme paralysées, elle est affranchie des imperfections qui naissaient de son propre fonds, ou provenaient des autres créatures et s'insurgeaient contre l'esprit. C'est donc à bon droit qu'elle peut se dire alors : « Pleine d'assurance dans les ténèbres. »

Donnons maintenant une dernière preuve, non moins efficace que la précédente, pour achever de démontrer que l'âme, malgré les ténèbres, s'avance avec sécurité. Et cela précisément en raison de la force dont-elle se sent pénétrée, dès qu'elle entre dans cette nuée obscure et douloureuse qui, toute ténébreuse et pénible à supporter qu'elle soit, ne laisse pas que de fortifier l'âme et de l'affermir dans la perfection. Dans cet état, elle se voit animée d'une détermination énergique d'éviter tout ce qui aurait même l'apparence d'une offense envers Dieu, et de ne rien négliger de ce qui peut procurer sa gloire. Cet amour enveloppé de ténèbres excite secrètement dans l’âme une continuelle vigilance à contenter Dieu en tout, et à se demander si ses actions ne lui ont pas déplu en quelque chose. Sa sollicitude devient dès lors beaucoup plus grande qu'au temps des anxiétés de l'amour, dont nous avons parlé, parce que les affections et les puissances de l'âme, dégagée de ce qui est créé, se concentrent en Dieu et emploient toutes leurs forces à le servir et à le glorifier. C'est ainsi que l'âme sort d'elle-même et de toutes les créatures, pour entrer dans la savoureuse et délectable union de l'amour divin, et cela : « Pleine d'assurance dans les ténèbres ».

CHAPITRE XVII.

Explication du second vers. — Comment la contemplation obscure est secrète.

Je sortis déguisée, par un escalier secret.

Il est à propos d'approfondir le sens de ces trois expressions : déguisée, escalier, secret. Les deux dernières s'appliquent à la nuit ténébreuse de contemplation dont nous nous entretenons, la première se rapporte à la conduite de l'âme dans cette nuit. L'obscure contemplation que traverse l'âme pour arriver à l'union d'amour, est symbolisée ici par l'escalier secret, à cause de deux propriétés dont nous allons parler.

La contemplation ténébreuse n'est autre que la théologie mystique nommée par les théologiens sagesse secrète, laquelle, d'après le sentiment de saint Thomas, se communique et s'infuse plus spécialement dans l'âme par la voie de l'amour. Cette communication s'opère en secret dans l'obscurité, en dehors de la participation naturelle de l'intelligence et des autres facultés, qui sont inhabiles à l'acquérir par leurs propres forces. On l'appelle secrète, parce qu'elle est en quelque sorte versée à l'insu de l'âme par l’Esprit-Saint, comme le dit l'Épouse des Cantiques. En réalité non seulement l'âme, mais qui que ce soit et le démon lui-même, n'y comprennent rien, parce que le Maître qui l'enseigne, réside substantiellement dans le fond le plus intime de l'âme. Elle est encore secrète à cause des effets qu'elle opère. Secrète d'abord, lorsque la sagesse mystérieuse purifie l'âme au sein des ténèbres et des épreuves, elle l'est également dans l'état d'illumination, lorsque cette même sagesse est accompagnée d'une plus grande clarté. Elle est alors si cachée à l'âme que, pour la

discerner et l'exprimer, celle-ci ne trouve aucuns termes ; aucun moyen, aucune comparaison ne peuvent rendre la sublimité de la sagesse et la délicatesse du sentiment spirituel dont elle est pénétrée. Elle n'a du reste nulle envie de le faire, et même en eût-elle le désir, le secret de cette sagesse restera toujours un mystère impénétrable, malgré toutes les similitudes qu'on pourrait employer pour la révéler.

Cette théologie mystique ou sagesse intérieure est en effet si simple, si spirituelle et si générale dans ses principes, que l'intelligence la reçoit sans être enveloppée sous aucune espèce d'image, ou de représentation capable d'être perçue par les sens, comme cela peut arriver dans d'autres circonstances. De là vient que les sens et l'imagination dont elle ne se sert point pour entrer dans l'âme, ne saisissent ni forme, ni impression, et ne sauraient en rendre raison ni imaginer quelque chose d'analogue, bien que cette mystérieuse et savoureuse sagesse se manifeste clairement à l'intime de l'âme. Figurez-vous un homme qui voit une chose pour la première fois, et qui n'a jamais vu rien de semblable : il peut la comprendre, en jouir, mais il est incapable, malgré tout, de lui appliquer un nom ou d'en donner une idée, bien qu'il s'agisse pourtant d'une chose perçue par les sens ; plus grande encore sera donc son impuissance pour ce qui est hors de leur portée !

Tel est le propre du langage divin : plus il est infus, intime, spirituel et élevé au-dessus des sens et plus il échappe à l'harmonie ordinaire des sens intérieurs et extérieurs, et leur impose silence. Les divines Écritures nous offrent tout à la fois des preuves et des exemples qui confirment cette assertion. Jérémie manifeste l'impuissance de la parole humaine lorsqu'après avoir entendu Dieu, il ne sait lui répondre que *a, a, a* (Jer., I, 6). Le silence de Moïse près du buisson ardent (Exod., IV. 10.), où Dieu se tenait caché, est également une manifestation de l'anéantissement de l'imagination et de l'impuissance des sens intérieurs et

extérieurs. Depuis qu'il avait entendu le Seigneur, il avouait ne savoir ni ne pouvoir plus parler et même, comme le rapportent les Actes des Apôtres, il était tout tremblant et n'osait pas seulement lever les yeux (Act., VII, 32.). C'est que cette sagesse de la contemplation est le langage direct de Dieu à l'âme, en tant qu'elle est pur esprit, ce que ne sont point les sens : aussi ne peuvent-ils percevoir ce langage qui est pour eux un secret impénétrable, et ils peuvent encore moins l'exprimer.

Nous pouvons conjecturer de là, pourquoi certaines personnes d'un naturel doux et craintif ne peuvent, malgré toute leur bonne volonté, rendre compte à leur directeur de ce qui se passe dans leur intérieur. Elles éprouvent une grande répugnance à en parler et ne savent pas comment le faire, surtout lorsque la contemplation est plus simple, et pour ainsi dire insaisissable à leur propre esprit. Dans cet état, on se borne à affirmer que le cœur est satisfait, tranquille et content ; qu'il goûte Dieu et qu'il lui semble que tout va bien ; mais quant à dévoiler ce qui se passe dans ce sanctuaire intime,, il est impossible de l'exposer, si ce n'est en termes vagues et généraux semblables à ceux que nous avons dits. S'agit-il de grâces particulières comme des visions, de certains goûts de Dieu, etc., c'est tout autre chose ; car ces faveurs se manifestent d'ordinaire sous des formes sensibles, qui permettent de trouver des termes ou des comparaisons pour les exprimer. Mais cette possibilité n'existe pas dans l'état de contemplation pure, qui défie toute description de langage, et que pour cette raison on appelle secrète.

Non seulement elle est secrète, mais elle a encore la propriété de cacher l'âme en elle-même, de l'absorber habituellement à un tel point et de l'ensevelir dans un abîme si mystérieux, que l'âme se sent délaissée et loin de toute créature. Elle se voit placée dans une profonde et vaste solitude où nul être créé ne peut avoir accès, dans un immense désert qui n'a pas de limites : désert d'autant plus

aimable, délicieux et plein de charmes, qu'il est plus profond, plus étendu, plus solitaire, et où l’âme se tient mieux cachée à mesure qu'elle plane davantage au-dessus des choses de ce monde. Alors, dans cet abîme de la sagesse, l'âme s'élève et grandit en buvant aux sources de la science d'amour, qui lui dévoile la bassesse de toute condition humaine, en comparaison de ce suprême savoir et de cette connaissance divine. Si sublime et si savant que soit le langage qu'on emploie, l'âme reconnaît combien sont viles, insignifiantes et en quelque sorte impropres, les expressions dont on se sert pour discourir des choses divines. Il est impossible d'en avoir et d'en donner une juste idée par les moyens ordinaires, sans l'illumination et le secours de la théologie mystique. Éclairée de ces splendeurs, l'âme se persuade facilement qu'on ne peut ni les imaginer, ni les décrire avec la parafe humaine, et elle a raison d'appeler cette science une science secrète.

La contemplation est encore secrète, et on la nomme ainsi, non seulement parce qu'elle est essentiellement surnaturelle, mais aussi parce qu'elle sert de guide à l'âme pour la conduire à la perfection de l'union d'amour, inaccessible à l'intelligence de l'homme, à laquelle on n'arrive qu'en s'avançant dans une divine ignorance, et sans rien savoir du chemin que l'on suit. Selon le langage mystique que nous employons ici, on ne peut comprendre et connaître ces choses telles qu'elles sont tant qu'on est à les chercher, mais seulement quand on les a trouvées et expérimentées. Le prophète Baruch dit à ce propos en parlant de la sagesse divine : *Il n'y a personne qui puisse connaître ses voies, ni découvrir ses sentiers* (Bar., III, 31.). David ajoute en s'adressant à Dieu : *Vos éclairs ont fait briller leur lumière sur toute la terre ; elle a été émue, elle en a tremblé. Vous avez passé sur la mer; vous avez traversé les eaux les plus profondes, et personne n'y connaîtra la trace de vos pieds* (Ps. LXXVI, 19, 20.). Ces textes s'appliquent spirituellement au sujet que nous traitons. Les

éclairs qui illuminent le globe terrestre représentent les flots de lumière que la contemplation répand sur les puissances de l'âme; la terre qui tremble et s'émeut, c'est la purification douloureuse que subit l'âme dans la contemplation. Le chemin que Dieu s'est tracé sur la mer, ses vestiges qui disparaissent à la surface des eaux et demeurent inconnus, c'est la voie qui mène l'âme à Dieu, mais qui reste aussi secrète, aussi mystérieuse pour les sens que le serait à nos yeux la trace de quelqu'un qui marcherait sur les eaux. Les pas que Dieu fait dans les âmes qu'il veut attirer à lui, et élever jusqu'à la sublime union de sa Sagesse, ont le don d'être insaisissables. Telle est la vérité que Job proclame à ce sujet : *Connaissez-vous*, dit-il*, les grandes routes des nuées et la science parfaite* (l) ? c'est-à-dire, connaissez-vous les voies et les moyens dont Dieu se sert pour exalter les âmes, et les perfectionner dans sa Sagesse que figurent ici les nuées ? Il reste donc avéré que la contemplation qui conduit l'âme à Dieu, est une sagesse secrète.

CHAPITRE XVIII.

Pourquoi cette sagesse secrète est encore comparée à un escalier.

Il nous reste à voir, en second lieu, pourquoi l'on dit encore de cette contemplation secrète qu'elle est un escalier ou une échelle. Parmi beaucoup d'autres raisons qu'on peut en donner, voici la première. Ne se sert-on pas d'une échelle pour escalader les forteresses et s'emparer des richesses qu'elles renferment ? De même l'âme, grâce à la contemplation secrète, s'élève sans savoir comment jusqu'à la connaissance et à la possession des biens célestes. Le Prophète royal l'affirme en disant : *Heureux est l'homme qui attend de vous son secours ; dans cette vallée de larmes, il dispose en son cœur des degrés, pour s'élever jusqu'au lieu ou il veut arriver. A ceux-là le Législateur donnera sa bénédiction ; ils s'avanceront de vertu en vertu, et verront le Dieu des dieux dans Sion* (Ps., LXXX, 6, 7, 8.); c'est-à-dire qu'ils posséderont les trésors de cette forteresse de Sion, qui est la béatitude éternelle.

Nous appelons en second lieu la contemplation un escalier, parce que les degrés d'un escalier servent également à monter et à descendre ; de même les communications reçues dans cette mystérieuse contemplation portent l'âme à s'élever jusqu'à Dieu, et à s'humilier en elle-même. Les dons divins ont cela de propre qu'ils abaissent et élèvent l'âme tout à la fois ; car dans cette voie, descendre c'est monter, et monter c'est descendre. *Quiconque s'élève sera abaissé; quiconque s'abaisse sera élevé* (S. Luc, XIV, 11.). La vertu d'humilité est une véritable hauteur que l'âme s'exerce à gravir, Dieu a l'habitude de la faire monter par cet escalier afin qu'elle descende en elle-même, comme il la fait descendre pour

l'élever, afin que se réalise cette parole du Sage : *Le cœur de l'homme s'élève avant d'être brisé; il est humilié avant d'être élevé en gloire* (Prov., VIII, 12.).

En troisième lieu, ce mot d'escalier nous indique parfaitement, si l'on veut y regarder de près, combien de variations l'âme subit dans cette voie. En mettant de côté les effets spirituels, la plupart du temps insaisissables, l'âme reconnaîtra là le symbole de ces prospérités subites, aussitôt suivies d'orages et de tribulations ; si bien qu'il lui. semble n'avoir goûté ces consolations que pour être plus forte et mieux préparée à soutenir ces revers. C'est ainsi qu'à la disette et à la tourmente succèdent l'abondance et la paix ; l'âme comprend qu'avant les joies de la fête, elle a dû passer par l'épreuve et la préparation d'une sorte de vigile. Telle est la marche ordinaire et la loi de cet état de contemplation, où l'on subit la continuelle alternative de monter et de descendre, et où l'âme ne possède point d'équilibre stable, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au parfait repos. La perfection, qui consiste dans le parfait amour de Dieu et dans le mépris de soi, ne peut exister sans la double connaissance de Dieu et de soi-même. Le Seigneur doit donc nécessairement enseigner à l'âme l'une et l'autre science, tantôt l'exaltant et lui faisant goûter les douceurs de celle-ci, tantôt l'humiliant par les épreuves de celle-là ; jusqu'à ce que l'âme affermie dans l'habitude parfaite des vertus échappe à ces mouvements contraires. Car elle parvient alors à l'union avec Dieu, quelle trouve au sommet de l'échelle mystique et en qui elle se repose. Les degrés de cette contemplation qui dérive de Dieu, sont figurés en effet par l'échelle que Jacob vit dans son sommeil et sur laquelle les Anges montaient et descendaient, allant de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu qui se tenait au sommet de la mystérieuse échelle (Gen. XXVIII, 12, 13.). La sainte Ecriture nous apprend que ce songe arriva de nuit, pendant le sommeil de Jacob, pour nous insinuer combien la voie qu'on doit suivre pour monter à Dieu, est secrète et différente de celle que

peut tracer le jugement humain. Et c'est chose facile à comprendre ; car chaque jour il nous arrive de regarder comme un malheur ce qui nous serait un grand bien, comme de nous oublier et anéantir ; au contraire nous tenons pour meilleur et plus heureux le plaisir passager de jouir des consolations sensibles, qui causent souvent notre ruine.

Pour aller maintenant au fond du sujet, et pour parler de la raison majeure qui fait de la contemplation intime une sorte d'échelle mystique, nous dirons que ce nom lui vient surtout de ce qu'elle est une science d'amour. Cette connaissance illumine et embrase l'âme en même temps, pour la faire monter de degrés en degrés jusqu'à son souverain Bien ; il n'appartient qu'à l'amour d'unir la créature au Créateur. Mettons cette vérité dans une plus grande lumière, et indiquons ici les différents degrés de cet escalier divin, énumérant succinctement les signes et les effets de chacun d'eux, d'après saint Bernard et saint Thomas. On pourra ainsi apprécier, d'une certaine manière, quel degré on a atteint, cependant il faut dire que nous n'avons naturellement aucun moyen de les connaître, et de les définir parfaitement ; cet escalier d'amour étant le secret de Dieu, qui seul mesure ces choses et les pèse dans sa main.

CHAPITRE XIX.

Exposition des dix degrés de l'échelle mystique, d'après saint Bernard et saint Thomas : et d'abord, des cinq premiers.

Nous disons donc, que les degrés de cette échelle d'amour, par lesquels l'âme s'élève successivement jusqu'à Dieu, sont au nombre de dix. Le premier met l'âme dans une langueur qui lui est très favorable, et dont l'Epouse des Cantiques parle quand elle s'écrie : *Je vous conjure, ô filles de Jérusalem, si vous trouvez mon Bien-Aimé, de lui dire que je languis d'amour* (Cant., V, 8.). Cette maladie n'est point de celles qui conduisent à la mort, mais sert à manifester la gloire de Dieu. Grâce à elle l'âme, pressée de l'amour divin, meurt à ses convoitises et à tout ce qui n'est pas son Dieu, ainsi que le prouvent ces paroles de David : *Mon âme est tombée dans la défaillance* (Ps., CXLII, 7), dans l'attente de votre secours (Ps. CXVIII, 81), comme il l'ajoute dans un autre psaume. En perdant l'appétit et le goût, le malade change de visage ; ainsi l'âme dans ce degré d'amour perd le goût et l'attrait des choses créées ; et ses traits s'altèrent comme ceux d'un amant passionné. Or, la langueur n'atteint l'âme que si elle reçoit d'en haut ce feu brûlant, qui excite en elle cette espèce de fièvre spirituelle dont parle David dans ce verset : *Vous enverrez, ô Dieu, une pluie de votre choix sur l'âme qui est votre héritage ; elle en tombera malade, mais vous, par ce moyen, vous l'aurez perfectionnée* (Ps., LXVII, 10.). Cette fièvre et ce dégoût de toutes choses créées sont le premier degré que l'on rencontre, dès le début, en allant à Dieu. Nous nous en sommes suffisamment expliqués plus haut, quand nous parlions de l'anéantissement où l'âme se voit plongée à l'entrée de la voie purgative, lorsqu'elle met le pied sur cette échelle de la contemplation, et ne trouve ni

appui, ni goût, ni consolation, ni repos, de sorte que de ce premier degré elle passe aussitôt au suivant.

Au second degré l'âme se sent poussée à une incessante recherche du Seigneur. L'Epouse languissait pendant la nuit, et cherchait son BienAimé sur la couche où la retenait la langueur de ce premier amour. Ne l'ayant pas trouvé, elle s'écrie : *Je me lèverai... je chercherai celui qui est le Bien-Aimé de mon âme* (Cant., III, 2.). Sollicitude pleine d'ardeur et conforme au conseil de David : *Cherchez le Seigneur... sans cesse cherchez sa face* (Ps. CIV, 4), et ne vous arrêtez à rien avant de l'avoir trouvé. Ainsi faisait l'Epouse qui, après avoir demandé aux gardes où était son Bien-Aimé, passa outre et les quitta ; de même Marie Magdeleine, qui ne fit nulle attention aux Anges du sépulcre. Parvenue à ce degré, l'âme éprouve un si grand besoin de son Bien-Aimé, que partout elle le cherche ; en tout ce qu'elle pense, son souvenir revient à lui, en tout ce qu'elle dit, en tout ce qu'elle fait, elle parle de lui, elle s'occupe de lui. Qu'elle mange, qu'elle dorme, qu'elle veille ou qu'elle agisse, tout se rapporte à son Bien-Aimé, comme nous l'avons dit en parlant des anxiétés de l'amour. Mais ici l'amour n'est déjà plus languissant; il a pris des forces en ce second degré, et va bientôt, grâce à une nouvelle purification ténébreuse, passer au troisième, qui produit les effets suivants.

D'abord il communique à l'âme une vive ardeur, qui la presse d'agir et l'empêche de tomber dans la moindre défaillance. *Heureux l'homme qui craint le Seigneur : sa volonté sera tout entière à ses commandements* (Ps. CXI, 1.), dit le Prophète royal. Or si la crainte, qui est la fille de l'amour, cause une telle énergie de volonté, que ne fera pas l'amour lui-même ? Quand on est parvenu à ce degré, on tient pour bien petites toutes les grandes choses que l'on peut faire pour le Bien-Aimé ; leur nombre ne semble rien, et l'incendie d'amour qui embrase le cœur, fait paraître toujours trop courtes les longues heures passées à son service. Ainsi Jacob, épris de Rachel, comptait pour rien les

sept nouvelles années de service qu'il avait dû ajouter aux premières (Gen., XXIX, 20). Si l'amour de Jacob pour une créature était si puissant, quels ne seront pas les effets merveilleux de l'amour du Créateur, quand il s'empare d'un cœur arrivé à ce troisième degré ? L'amour excessif auquel l'âme est en proie, lui fait sentir, avec d'amers regrets, combien ses œuvres sont peu en rapport avec des désirs qui iraient jusqu'à lui faire souhaiter, et trouver doux, de se donner mille fois la mort pour Dieu. Malgré cela, elle se croit un être fort inutile et dont la vie est stérile. Il en résulte un autre admirable effet d'humilité : l'amour lui montrant d'abord tout ce que l'on doit à Dieu, puis lui faisant estimer défectueuses et imparfaites les actions qu'elle fait pour lui, elle se croit la plus mauvaise des créatures. Ses œuvres lui paraissant indignes du Divin Maître elles sont à ses propres yeux une nouvelle source de confusion et de peines intimes. Aussi est-elle loin d'avoir des sentiments de vaine gloire ou de présomption, et de se laisser aller à condamner les autres. Ces effets et beaucoup d'autres analogues, sont produits à ce troisième degré, et l'âme y puise le courage et la force dont elle a besoin pour gravir l'échelon suivant.

Le quatrième degré de cette échelle d'amour est un état de souffrance habituelle, supporté pour le Bien-Aimé sans jamais se lasser ; car, selon la parole de saint Augustin, l'amour réduit a néant les fardeaux les plus lourds (Lib. de Bono Viduit. Migne, Patr. Tom. XL, cap. XXI, pag. 448.). L'Épouse des Cantiques parvenue à ce degré, et désireuse de le franchir pour arriver au dernier, s'adressait ainsi à l'Époux : *Mettez-moi comme un sceau sur votre cœur, comme un sceau sur votre bras ; parce que l'amour est fort comme la mort, et le zèle de ses désirs ardent comme l'enfer* (Cant., VIII ,6.). L'esprit acquiert alors une telle vigueur, qu'il tient la chair entièrement soumise, et ne s'en soucie pas plus que l'arbre d'une feuille qui tombe. L'âme n'éprouve plus le besoin de chercher sa consolation ni son plaisir soit en Dieu, soit en aucune chose. Elle ne demande plus à Dieu de faveurs dans

un but de consolation égoïste ou d'intérêt propre; mais toute sa sollicitude est de s'efforcer de lui plaire et de le servir à tout prix, par l'unique considération de ce qu'il mérite et de ce qu'elle a reçu de lui. mon Dieu, mon Seigneur ! s'écrie-t-elle de cœur et d'âme, combien grand est le nombre de ceux qui cherchent en vous la consolation et la joie, ou qui tiennent à vos grâces et à vos faveurs ! mais qu'il est restreint le nombre de ceux qui veulent vous plaire et vous servir, même aux dépens de leur personne et de leurs intérêts ! La volonté de nous combler de vos grâces ne vous manque certes pas à vous, Seigneur ; mais il nous manque toujours, à nous, celle d'employer à votre service les bienfaits que nous avons reçus, pour vous obliger en quelque sorte à nous les renouveler sans cesse. Quelle n'est pas la sublimité de ce degré d'amour, où l'âme pressée par une ardeur irrésistible s'élance à la poursuite de son Epoux avec un immense désir de souffrir pour lui ! En retour, l'amour infini du Verbe de Dieu ne pouvant supporter de voir languir sa bien-aimée sans la soulager, vient ordinairement la visiter, et l'admet aux plus savoureuses douceurs et aux plus délicieuses jouissances de l'esprit. *Je me suis souvenu de vous*, nous dit-il dans Jérémie, *et j'ai eu compassion de votre jeunesse... quand vous m'avez suivi dans le désert* (Jer., II, 2) ; c'est-à-dire, au sens spirituel du mot, dans le détachement intérieur de toute créature, qui ne permet ni de s'arrêter ni de se reposer en quoi que ce soit de créé. Ce quatrième degré embrase l'âme, elle est dévorée d'un si vif désir de Dieu qu'elle a hâte de monter plus haut.

C'est le cinquième degré. Il imprime à l'âme une sainte impatience d'arriver à Dieu, son Bien-Aimé, de s'unir à lui et d'en jouir. L'amour de l'Épouse est alors si violent que tout retard, si court soit-il, lui paraît onéreux, insupportable, et sans fin. Partout elle croit rencontrer l'objet de son amour, et quand elle se voit frustrée dans son attente, ce qui lui arrive pour ainsi dire à chaque instant, elle languit et défaille selon le langage du Psalmiste : *Mon âme soupire, et tombe de*

défaillance dans les parvis du Seigneur (Ps. LXXXIII, 3). Ici l'amante veut s'unir à son souverain Bien ou mourir; semblable à Rachel qui, dans son désir d'avoir une postérité, disait à Jacob : *Donnez-moi des enfants, ou je mourrai* (Gen.. XXX, 1). L'âme se nourrit donc d'amour et s'en rassasie selon sa faim: c'est ce qui la prépare à monter au sixième degré dont nous allons énumérer les effets.

CHAPITRE XX.

Les cinq derniers degrés de l'amour.

Au sixième degré l'âme court vers Dieu d'un pas plus rapide et plus léger; son espérance fortifiée ne connaît plus de défaillances, l'amour lui donne des ailes. Isaïe nous en parle ainsi : *Ceux qui espèrent dans le Seigneur sentiront naître des forces nouvelles ; ils auront des ailes comme l'aigle ; ils courront sans fatigue ; ils marcheront toujours sans se lasser* (Is., XL, 31). *Comme le cerf soupire après les eaux*, dit encore à ce sujet le Psalmiste, *ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu* (Ps. XLI, 1) ! Le cerf pressé par la soif ne s'élance-t-il pas rapide à la recherche des eaux vives? Or, la charité qui s'est dilatée dans l'âme, et la purification presque totale qui s'est faite en elle, lui donnent une semblable agilité, selon l'expression de David : *J'ai préservé mes pas de toute iniquité, ainsi je suis allé, et j'ai couru vers vous* (Ps. LVIII, 5.). *J'ai couru*, dit-il encore, *dans la voie de vos commandements, lorsque vous m'avez dilaté le cœur* (Ps. CXVIII, 32.). De là l'âme passe ensuite à l'autre degré.

Au septième degré, l'âme est remplie d'une sainte hardiesse; violemment emportée par l'impétuosité de cette force amoureuse, elle n'attend plus pour agir la délibération de son jugement ; elle ne demande plus au conseil sa prudence pour se modérer ; la vaine pudeur n'est plus capable de la retenir, parce que les faveurs dont Dieu la comble alors la font agir avec une intrépide audace. En elle se vérifie cette parole de l'Apôtre : *La charité croit tout, espère tout, souffre tout* (1. ad Cor., XIII, 7.). Moïse agissait ainsi lorsqu'il disait au Seigneur : *Je vous conjure de pardonner à ce peuple cette faute ; ou, si vous ne le faites pas, effacez mon nom du livre de vie où vous l'avez inscrit* (Exod., XXXII, 3l, 32). Ces âmes obtiennent de Dieu tout ce qu'elles se sentent

inspirées de lui demander, selon ce mot de David: *Mettez vos délices dans le Seigneur, et il vous accordera ce que votre cœur désire* (Ps. XXXVI, 4.). Dans cet état l'Epouse s'enhardit jusqu'à lui demander *un baiser de sa bouche* (Cant., I, 1.). Toutefois, remarquons-le bien, l'âme ne doit pas se hasarder à solliciter une telle faveur, à moins de sentir intérieurement que le Roi est disposé à incliner vers elle le sceptre de sa bienveillance (Esth., VIII. 4.) ; de peur de se voir précipitée des degrés qu'elle a déjà gravis, et où l'humilité peut seule la soutenir. Cette liberté, cette hardiesse que l'âme reçoit de Dieu, l'encouragent à s'approcher toujours davantage du foyer de son amour ; elle se dispose ainsi à monter au huitième degré, où l'attend la joie de posséder son Bien-Aimé et de s'unir à lui.

Dans ce huitième degré, en effet, l'âme étreint son Bien-Aimé et s'attache inséparablement à lui, selon la parole de l'Épouse : *J'ai trouvé celui qu'aime mon âme ; je me suis emparée de lui et ne le laisserai point aller* (Cant., III, 4.). Les désirs de l'âme sont satisfaits, mais non d'une manière stable ; car à peine est-on arrivé à goûter ce bonheur qu'on doit y renoncer ; autrement ce serait, pour ainsi dire, jouir en cette vie de la béatitude éternelle. Le prophète Daniel connut ce bonheur, paraît-il, lorsqu'il lui fut dit de la part de Dieu *de se maintenir dans son degré parce qu'il était un homme de désirs* (Dan., X, 11.).

Parvenue au neuvième degré, qui est celui des parfaits, l'âme se sent brûler et consumer d'une ardeur toute suave pour Dieu. Cette suavité et cette ardeur sont entretenues directement par l'Esprit-Saint, à raison de son intime union avec Dieu. C'est pourquoi saint Grégoire dit, qu'au moment où les Apôtres reçurent visiblement le Saint-Esprit, ils furent enflammés d'un feu intérieur extrêmement suave (S. Greg. Hom. 30 in Evang. Migne, Patr. Lat. tom. LXXVI, pag. 1220.). Il est impossible de décrire tous les biens et toutes les grâces dont Dieu favorise l'âme dans cet état : aussi nous arrêterons - nous ici, nous réservant d'ailleurs de revenir plus tard sur ce

sujet. Nous dirons seulement, que de ce degré on arrive au dixième de l'échelle d'amour, lequel n'appartient plus à cette vie.

Au dixième et dernier degré l'âme, après avoir rompu les liens de la chair qui la retenaient captive ici-bas, est totalement assimilée à Dieu par la claire vision dont elle jouit immédiatement. Les âmes qui atteignent ce sommet sont en petit nombre ; l'amour a opéré en elles cette purification complète, que le Purgatoire accomplit ordinairement chez les autres après la mort. C'est pourquoi saint Matthieu nous dit : Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu’ils verront Dieu (S. Matth., V 8.). Or, comme nous l'avons déjà exposé, cette vision produit la ressemblance complète de l'âme avec Dieu, d'après ce mot de saint Jean : *Nous savons que, lorsque Jésus-Christ se montrera dans sa gloire, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est* (I Joan., III, 2.). L'âme deviendra alors par tout son être semblable à Dieu : aussi pourra-t-on l'appeler, en effet, Dieu par participation.

Tel est l'escalier secret dont parle l'âme dans cette strophe. A la vérité, il l'est moins dans les degrés supérieurs; car l'amour qui opère de si grands effets, dévoile bien des merveilles. Mais, dans l'état de la claire vision, qui est le sommet de l'échelle mystique où Dieu daigne se reposer, il n'y a plus rien de caché pour l'âme, tant sa ressemblance avec Dieu est parfaite. Notre adorable Sauveur ne dit-il pas en ce sens : *En ce jour-là vous ne m'interrogerez plus sur rien* (S. Joan, XVI 23.). Jusque-là néanmoins, à quelque élévation que l'âme soit parvenue, il y aura toujours pour elle, et en proportion de son assimilation plus ou moins complète à la divine Essence, des mystères impénétrables. Voilà le secret de la théologie mystique ou de l'amour, par lequel l'âme sort d'elle-même et de toutes les créatures pour aller à Dieu ; car l'amour est comme le feu, il monte toujours en haut et semble vouloir chercher son centre dans la sphère supérieure.

CHAPITRE XXI.

Explication du mot déguisé. — Quels sont les différents aspects de ce déguisement dont l’âme se sert durant cette nuit.

Après avoir exposé les motifs pour lesquels l'âme donne à cette contemplation le nom d'escalier secret, il nous reste maintenant à expliquer ce dernier mot « déguisée », et à dire pourquoi elle est sortie déguisée par un escalier secret.

Dans le sens général du mot, se déguiser, c'est se cacher sous un vêtement que l'on ne porte pas ordinairement, soit pour témoigner de la volonté et du désir que l'on a de gagner, à la faveur de ce changement, les bonnes grâces et l'affection de celui qu'on aime par-dessus tout ; soit pour se dérober aux regards de ses ennemis et assurer ainsi le succès de son entreprise. Il est donc à propos de choisir de préférence les vêtements qui expriment le mieux les sentiments du cœur, ou qui sont les plus propres à dérouter la surveillance de nos adversaires. L'âme dont nous parlons, blessée de l'amour du Christ son Epoux, tient la même ligne de conduite, afin d'échapper plus sûrement à la maligne attention de ses ennemis : le démon, le monde et la chair. La livrée qu'elle prend est de trois couleurs différentes : blanche, verte et rouge, emblème des trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. Ornée de ces vertus, non seulement l'âme gagnera le coeur et les faveurs de son Bien-Aimé, mais encore elle sera à l'abri des attaques de ses trois adversaires.

La foi est une tunique intérieure d'une blancheur si éclatante, qu'elle éblouit la vue de tout entendement. L'âme qui en est revêtue passe inaperçue aux yeux du démon, et n'est pas exposée à ses embûches ; affermie dans la foi, elle est complètement en sûreté contre cet ennemi, le plus fort

et le plus astucieux de tous. Aussi saint Pierre ne trouve pas de meilleur bouclier que celui-là pour se garantir de ses assauts, quand il dit aux fidèles : *Résistez-lui donc, en demeurant fermes dans la foi* (I Petr., V, 9.). Il n'est pas non plus de vêtement intérieur qui dispose mieux l'âme à mériter la grâce de l'union avec son Bien-Aimé. Ce blanc vêtement de la foi est le principe et le fondement des autres vertus ; sans lui, comme le dit l'Apôtre : *Il est impossible de plaire à Dieu* (Hebr., XI, 6). Quand la foi est très vive, elle captive d'une façon merveilleuse les regards du divin Maître, qui déclare lui-même, par la bouche d'un de ses prophètes, qu'il épousera l'âme dans la foi (Os., II, 20), comme s'il disait : Si tu désires, ô âme fidèle, t'unir à moi et m'avoir pour Epoux, tu dois te revêtir intérieurement de la foi.

Cette blanche tunique de la foi enveloppe l'âme à la sortie de la nuit obscure, où elle cheminait, on s'en souvient, au milieu des ténèbres et des angoisses intérieures. Toute lumière étant alors refusée à son entendement, elle ne recevait aucun secours, ni du ciel qui paraissait entièrement fermé pour elle et où Dieu semblait se dérober à ses yeux ; ni de la terre, puisque ses directeurs étaient impuissants à la consoler. Cependant elle a soutenu avec constance le feu des tribulations, sans défaillir et sans manquer à son Bien-Aimé, qui voulait, au moyen de ces peines et de ces souffrances, éprouver la foi de son épouse, afin qu'elle pût s'appliquer en toute vérité cette parole de David : *C'est la parole de vos lèvres qui m'a soutenue dans ces rudes chemins* (Ps., XVI, 4.).

Par-dessus ce blanc vêtement de la foi, l'âme revêt la seconde livrée aux vertes couleurs. C'est le symbole de l'espérance par laquelle l'âme se soustrait à son second ennemi, qui est le monde. Quand une âme a placé en Dieu toute son espérance, elle acquiert une telle force et un tel courage, elle a un tel élan vers les choses éternelles, que l'univers entier lui apparaît, en comparaison de ce qu'elle espère, ce qu'il est en effet, vide et désert, mort et néant.

Elle se dépouille de tous les vains ajustements et des manières du monde ; son cœur, dégagé de tout, ne met plus son espoir dans rien de terrestre, mais uniquement dans ce qui est éternel ; il plane tellement au-dessus du monde que non seulement celui-ci ne peut plus l'atteindre ni se l'attacher, mais que ses yeux ne sauraient même plus l'apercevoir. Ainsi protégée par la verte livrée de ce déguisement, l'âme est à l'abri des atteintes de son second ennemi qui est le monde. Saint Paul appelle l'espérance *le casque du salut* (I ad Thessal., V, 8.). Le casque est une armure qui défend la tête, et la couvre si bien qu'il ne laisse passer par la visière que la lumière indispensable pour se conduire. L'espérance a ceci de particulier, qu'elle met à couvert tous les sens, qui sont comme la tête de l'homme ; elle les empêche de chercher leur satisfaction dans les choses du monde et les protège contre ses traits. Il n'y a dans ce casque que la visière, qui permet aux yeux de regarder en haut, et pas ailleurs. *Mes yeux sont toujours élevés vers le Seigneur* (Ps. XXIV, 15.), dit David ; ils ne se lèvent point vers autre chose, dit ailleurs le même Prophète : *Comme les yeux de la servante sont attentifs aux mains de sa maîtresse, ainsi nos yeux sont fixés vers le Seigneur notre Dieu, et attendent qu'il ait pitié de nous* (Ibid., CXXII, 2).

Revêtue de cette verte livrée de l'espérance, l'âme ne trouve de contentement qu'en Dieu seul, elle détourne ses yeux de tout autre objet et les tient toujours attachés sur lui; c'est chose si agréable au Bien-Aimé qu'elle obtient de lui, on peut le dire en vérité, tout ce qu'elle en attend. V*ous avez blessé mon cœur d'un seul de vos regards* (Cant., IV, 9.), lui dit-il dans le Cantique des Cantiques. Sans cette parure de l'espérance en Dieu seul, l'âme serait inutilement sortie d'elle-même pour se livrer aux chastes aspirations de l'amour ; elle n'eût rien obtenu du Seigneur, car c'est l'opiniâtreté de l'espérance qui le touche et triomphe de lui. Cette espérance est aussi le déguisement sous lequel l'âme s'avance dans la nuit secrète et obscure, où elle marche si

dégagée de toute possession et de tout appui terrestres, que Dieu est l'unique objet de ses regards et de ses soins. *Elle mettrait plutôt sa bouche dans la poussière que de placer ailleurs son espérance* (Thren., III, 29.), comme le dit Jérémie.

Pour compléter ce déguisement, l'âme ajoute à la livrée blanche et verte une splendide robe rouge, symbole de la troisième vertu théologale, la charité. Non seulement celle-ci donne du relief aux deux couleurs précédentes, c'est-à-dire donne aux vertus que ces couleurs symbolisent toute leur valeur, mais encore elle élève l'âme jusqu'au trône de la Divinité, et la rend si resplendissante de charmes et de beauté qu'elle ose dire : *Je suis noire, mais je suis belle, ô filles de Jérusalem ; c'est pourquoi le Roi m'a aimée et m'a introduite dans sa couche* (Cant, I, 4, et Brev. S. Aug. ad Laud.). Sous cette livrée de la charité, qui est celle de l'amour, l'âme est à couvert des atteintes de son troisième ennemi, c'est-à-dire de la chair, parce que là où réside le véritable amour de Dieu, il n'y a plus de place pour l'amour de soi. En outre, les autres vertus sont affermies par la charité, qui leur donne force et vigueur pour protéger l'âme, comme elle leur donne grâce et beauté pour la rendre agréable aux yeux du Bien-Aimé. Sans la charité, aucune vertu ne peut plaire à Dieu. C'est elle qui forme cette *couche d'or ces degrés de pourpre* (Ibid., III, 10), dont il est parlé dans les Cantiques, et où Dieu aime à se reposer. L'âme est revêtue de cette livrée rouge lorsque, « embrasée d'un amour plein d'anxiété », elle sort d'elle-même et de toutes les créatures au milieu des ténèbres, par l'escalier secret de la contemplation qui la conduit à la parfaite union de l'amour divin, où elle trouve le salut désiré.

Telles sont les trois couleurs du déguisement porté par l'âme dans cette nuit de la foi, pendant laquelle elle franchit les différents degrés de l'escalier mystique. C'est à leur merveilleuse disposition que l'âme doit de s’unir à Dieu par ses trois puissances : la mémoire, l'entendement et la volonté. La foi aveugle l'entendement et le dépouille de

toutes ses connaissances naturelles, pour le disposer à l'union de la Sagesse divine. L'espérance fait le vide dans la mémoire en éloignant d'elle toute possession des créatures, puisque, selon saint Paul, l*'espérance a pour objet ce qu'on ne possède pas* (Rom., VIII, 24). Elle bannit donc de la mémoire tout ce qu'on peut posséder en ce monde, et la remplit de ce qu'elle espère posséder plus tard. Lorsqu'on n'a plus d'espérance qu'en Dieu seul, la mémoire se trouve d'autant mieux préparée à l'union de l'amour qu'elle est plus complètement vide de tout le reste. Il en est de même pour la charité, car elle soustrait la volonté aux affections et aux appétits étrangers, pour les concentrer en Dieu seul; elle dispose ainsi cette puissance à l'union de l'amour divin. En résumé, ces trois vertus ayant pour fonction spéciale de détourner l'âme de tout ce qui est inférieur à Dieu, ont par là même pour office de préparer son union avec lui. Il est impossible d'arriver à la perfection de l'amour divin sans la triple livrée de ces vertus. Donc, pour atteindre l’objet auquel elle aspire, c'est-à-dire cette amoureuse et délectable union avec son Bien-Aimé, il a été absolument nécessaire que l'âme se revêtit de ce déguisement. Aussi est-ce pour elle une bonne fortune que d'avoir pu rencontrer le Seigneur, et d'avoir persévéré jusqu'au bout dans la poursuite de ses désirs, comme elle se hâte de le proclamer dans le vers suivant.

CHAPITRE XXII

Explication du troisième vers de la seconde strophe. Oh ! l'heureuse fortune !

Il est évident que ce dut être une heureuse fortune pour l'âme, de voir enfin le succès d'une entreprise qui la mettait à l'abri des attaques du démon, du monde et de sa propre sensualité, et l'établissait dans cette précieuse liberté de l'esprit, qui est un bien si envié de tous. Elle sortit alors joyeuse des régions inférieures pour s'élever en haut. Devenue toute céleste et divine, de terrestre et d'humaine qu'elle était auparavant, sa conversation est toute dans le ciel ; comme il arrive à ceux qui sont dans cet état de perfection, ainsi que je l'expliquerai bientôt. Je l'ai dit en commençant ce traité, mon but principal est d'instruire un grand nombre d'âmes qui ne comprennent rien à cette nuit obscure, qu'elles sont cependant appelées à traverser. Je crois l'avoir fait, imparfaitement sans doute, mais suffisamment néanmoins pour qu'elles puissent désormais se faire une idée assez exacte des grâces que cette bienheureuse nuit procure aux âmes, et de l'immense avantage qu'il y a pour elles à passer par ces épreuves. En sorte que, loin d'être épouvantées à l'heure de l'amertume et de l'angoisse, elles seront encouragées par l'espérance certaine des dons inappréciables, qui en découlent avec abondance. Nous allons voir maintenant, par le vers suivant, que l'âme a encore un nouveau motif de se dire heureuse.

CHAPITRE XXIII.

Exposition du quatrième vers. — De l'admirable et mystérieuse retraite qui est offerte à l'âme en cette nuit. — De l'impossibilité pour le démon de pénétrer en ce lieu, bien qu'il entre dans beaucoup d'autres endroits cachés.

Dans l'obscurité et en cachette.

Ces mots : « en cachette », signifient en secret, ou à l'abri de tous regards. En disant : « je sortis dans l'obscurité et en cachette », l'âme a dessein de faire mieux comprendre la complète sécurité de laquelle il est question dans le premier vers de cette strophe, et dont elle garde le sentiment dans ce chemin de l'union d'amour, grâce à la contemplation obscure.

L'âme veut encore nous apprendre que sa marche au milieu des ténèbres l'a dérobée aux regards du démon, et l'a mise à couvert de ses ruses et de ses embûches. Or, pourquoi l'âme jouit-elle d'une si grande liberté dans l'obscurité de cette contemplation, loin des atteintes de l'ennemi du genre humain ? En voici la raison : c'est que la contemplation infuse se répand secrètement et passivement en elle, tout à fait à l'insu des sens, et des puissances, tant extérieures qu'intérieures, de la partie sensitive. Par conséquent, non seulement l'âme est délivrée des obstacles, que la faiblesse de ses facultés naturelles pourrait lui susciter, mais encore elle échappe à la rage pleine d'envie du démon, qui ne peut connaître ce qui se passe dans le for intérieur de l'âme, qu'au moyen des puissances de cette partie sensitive. Aussi plus la communication est spirituelle, intime et étrangère aux sens, moins le démon peut l'atteindre et la saisir. Il importe donc beaucoup, pour la sécurité de l'âme, que les opérations surnaturelles se

passent complètement en dehors des sens de la partie inférieure, et soient ignorées d'eux. D'abord la communication spirituelle se répandra avec surabondance ; la faiblesse de la partie sensitive n'entravera plus la liberté de l'esprit ; alors l'âme s'avancera sûrement, parce que le démon ne pourra pas pénétrer jusque-là. Nous pouvons rapporter à ce sujet, dans un sens spirituel, cette parole du Sauveur : *Que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre main droite* (S. Matth., VI, 3.). En d'autres termes : ce qui se passe à votre droite, dans la partie supérieure et spirituelle, doit rester ignoré de votre gauche, c’est-à-dire de la partie inférieure ou sensitive, et tout doit demeurer secret entre l'esprit et Dieu. A la vérité, le démon ne peut pénétrer directement la sublimité des communications spirituelles, intérieures et secrètes, qui existent dans l'âme. Néanmoins il reconnaît et conjecture, au grand calme et au profond silence que plusieurs d'entre elles établissent dans les sens et dans les puissances de la partie inférieure, que ces communications ont lieu, et qu'elles remplissent l'âme de précieux dons. Alors, voyant qu'il ne peut arriver à les combattre dans le fond intime de l'âme, il fait tous ses efforts pour agiter et troubler par des malaises, des craintes et des frayeurs, la partie sensitive, où. il a un libre accès, afin de jeter ainsi la partie supérieure et spirituelle dans l'angoisse et dans l'inquiétude à l'égard des biens dont l'âme a le bonheur de jouir. Toutefois, quand cette effusion de la contemplation est concentrée tout entière dans l'esprit, et qu'elle y exerce uniquement son action, les artifices du démon pour l'entraver deviennent inutiles, et tournent même au profit de l'âme, en lui occasionnant une abondance d'amour et une paix plus profonde. Chose admirable en effet ! dès qu'elle s'aperçoit de la présence du perturbateur, l'âme se retire instinctivement au dedans d'elle-même, certaine d'y trouver un refuge plus éloigné de son ennemi, qui la dérobe à ses regards. Ainsi la paix et la joie que le démon prétendait lui enlever, prennent un

nouvel accroissement. Toutes ces vaines tentations de trouble ne peuvent franchir les limites extérieures, l'âme le sent parfaitement ; aussi se réjouit-elle de posséder dans son secret asile, cette paix tranquille et savoureuse de l'Époux, que ni le démon, ni le monde ne peuvent procurer ou enlever. Elle reconnaît la vérité de ce que dit à ce sujet l'Epouse des Cantiques : *Le lit de Salomon est environné de soixante guerriers... afin d'éloigner les frayeurs de la nuit* (Cant., III., 7, 8.). Sa chair et ses os peuvent être soumis encore à des tortures inouïes ; mais sa force et sa paix demeurent inébranlables.

Lorsque les sens participent à cette communication spirituelle, le démon parvient plus facilement à troubler l'esprit et à l'agiter de terreurs. Ce sont alors de si grandes souffrances, de telles peines dans l'âme, qu'elles dépassent toute expression. Comme la lutte s'engage d'esprit à esprit, l'horreur que le mauvais inspire au bon, c'est-à-dire à l'âme qu'il tourmente, est insupportable. L'Épouse le donne fort bien à entendre, quand elle raconte ce qui lui arriva, au moment où elle voulut entrer dans le recueillement intérieur pour jouir de ses délices : *Je suis descendue,* dit-elle*, dans le jardin des noyers, pour voir les fruits des vallées, et regarder si la vigne avait fleuri... Mais je n'ai pas pu savoir ; mon âme a été toute troublée en moi par les chariots d'Aminadab* (Cant., VI, 10, 11.), qui n'est autre que le démon.

Cette hostilité du démon se manifeste parfois lorsque Dieu se sert de l'entremise du bon Ange pour gratifier l'âme de ses faveurs. Par une permission d'en haut, l'ennemi peut s'en apercevoir, Dieu le voulant ainsi et l'autorisant à user de son pouvoir contre l'âme, afin qu'il ne puisse pas prétendre qu'on ne lui donne pas lieu de l'exercer et qu'on lui refuse l'occasion de combattre l'âme et d'en triompher, comme il s'en plaignait au sujet de Job (Job 1, 9.). C'est avec justice que Dieu donne aux deux adversaires : le bon et le mauvais Ange, des armes égales ; afin que la victoire de

l'âme soit méritoire, et que sa fidélité, victorieuse de la tentation, soit plus largement récompensée.

Telle est la cause pour laquelle Dieu se conduit ordinairement ainsi envers l’âme, dans ces circonstances, et donne pouvoir au malin esprit de l'inquiéter et de la tenter. Par exemple: si, par l'intermédiaire du bon Ange, l’âme est favorisée de véritables visions, Dieu permet également au mauvais Ange de lui en susciter de fausses qui ressemblent aux premières. D'après leur apparence, une âme imprudente peut être facilement égarée, ainsi qu'il arrive, en effet, pour un grand nombre. Nous en avons une preuve très frappante dans l'Exode (Exod., VII, 20, 22, et VIII. 6, 7.), où il est dit que tous les miracles opérés par Moïse furent représentés par les magiciens de Pharaon. Faisait-il venir des grenouilles, ils en produisaient aussi ; changeait-il l'eau en sang, ils renouvelaient le prodige, etc. Non seulement le démon imite ce genre de visions corporelles, mais encore il s'immisce dans les communications spirituelles, qui ont lieu par l'entremise du bon Ange. Il peut les apercevoir, car, selon la parole de Job : *Il voit tout ce qu'il y a de grand et de sublime* (Job. XLI, 25), il se glisse partout et imite ces choses comme il peut. Mais comme c'est le propre de l'esprit de n'avoir ni forme, ni figure, l'Ange de ténèbres ne peut imiter ni contrefaire les communications purement spirituelles aussi facilement que les autres, qui sont représentées sous des formes ou des figures sensibles.

Il saisit le moment où le bon Ange s'apprête à communiquer à l'âme la contemplation spirituelle, pour lui inspirer des terreurs et répandre le trouble dans son esprit. L'âme peut quelquefois s'en délivrer assez promptement, ces frayeurs ne lui font aucune impression, et elle parvient à se recueillir en elle-même avec l'aide de son bon Ange qui la soutient. D'autres fois Dieu permet que ce trouble et ces frayeurs se prolongent davantage ; la souffrance devient alors si intense qu'aucun tourment de cette vie ne peut lui être comparé, et que son seul souvenir est un vrai supplice.

Tout ce que nous venons de dire s'opère sans que l'âme y prenne une part active ; elle ne fait rien pour attirer ou repousser ces représentations et ces sentiments qui lui sont étrangers. Mais qu'on ne l'ignore pas, si Dieu permet au démon de l'obséder ainsi par des terreurs spirituelles, c'est afin de la purifier et de la disposer par cette laborieuse préparation à une grande joie, et aux nouvelles faveurs qu'il veut lui communiquer. Le Seigneur ne mortifie jamais que pour vivifier, il n'humilie que pour exalter. C'est ce que l'âme éprouve bientôt; après avoir supporté l'épreuve de la purification ténébreuse, elle entre, en proportion de sa souffrance, dans une savoureuse contemplation spirituelle dont la sublimité atteint parfois un tel degré, que le langage humain est impuissant à l'exprimer.

Tout ce qui précède se doit entendre des communications que Dieu fait à l'âme par le ministère de son bon Ange ; mais, comme on l'a vu, sa retraite n'est pas alors si secrète et si obscure que l'âme y soit en complète sûreté, et entièrement à l'abri des regards scrutateurs de l'ennemi. Le vers dont nous développons ici le sens trouve une plus juste application si c'est Dieu lui-même qui visite l'âme, car les faveurs spirituelles qu'elle reçoit sont complètement cachées dans une obscurité inaccessible au démon. Comme Dieu est le souverain Maître des cœurs, il demeure substantiellement dans ce sanctuaire où aucun esprit, bon ou mauvais, ne peut entrer pour connaître ce qui s'y passe, et pénétrer le secret de ces communications intimes. Elles sont divines et souveraines, puisque le Seigneur lui-même en est l'auteur ; aussi peut-on les comparer à une sorte d'attouchement substantiel qui opère l'union de l'âme avec Dieu. Il en est qui engendrent le plus sublime degré d'oraison, et procurent à l'âme le plus grand bien-être qu'elle ait jamais ressenti. Ce sont ces attouchements que l'âme sollicite dans le Cantique des Cantiques en disant : *Qu'il me donne un baiser de sa bouche* (Cant., I, 1.). Les rapports qui sont établis alors avec Dieu sont si intimes, et

l'âme les souhaite avec une telle anxiété, qu'elle estime ces divines touches préférables à toutes les autres faveurs qu'il peut lui faire. C'est pourquoi l'Épouse, après avoir chanté les grâces nombreuses dont elle a été l'objet, ne se trouvant pas encore rassasiée, demande avec ardeur ces attouchements divins : *Qui me donnera, ô mon frère, dit-elle, de vous trouver sur le sein de ma mère, de vous rencontrer seul dehors et de vous donner un baiser afin qu'à l'avenir personne ne me méprise plus* (Cant., VIII, 1) ? Elle exprime par là son désir de se voir seule à seul avec Dieu, et de ne communiquer avec lui qu'à l'écart et à l'insu de toutes les créatures ; c'est là ce que signifient ces mots: seul, dehors. Lorsqu'avec une entière liberté d'esprit, l'âme jouit de ces biens spirituels, elle les savoure dans une paix intime, sans ressentir aucune opposition du côté de la partie sensitive, et sans que le démon puisse se servir de celle-ci pour inquiéter l'âme. Dans ce cas, il n'ose en aucune manière l'attaquer ; il n'y réussirait pas, du reste, puisqu'il ne peut rien comprendre à ces divins attouchements qui ont lieu de la substance de l'âme à la substance de Dieu, dans le commerce d'une intime connaissance amoureuse. Personne ne peut prétendre à ce bonheur sans avoir passé par une purification complète, par la nudité de l'esprit et avant de s'être enfoncé dans l'obscure retraite inaccessible à toute créature. C'est dans l'obscurité de cette bienheureuse cachette que l'âme consomme son union d'amour avec Dieu ; aussi a-t-elle raison d'aimer à redire ; « Dans l'obscurité et en cachette. »

Lorsque ces faveurs s'accordent totalement en secret, c'est-à dire à l'esprit seulement, il arrive quelquefois que l'âme, au moment où ces choses se passent, se voit, sans saisir le mystère, si élevée au-dessus de sa partie inférieure, qu'elle constate dans son intérieur comme deux êtres distincts, dont l'un semble n'avoir rien de commun avec l'autre, tant ils sont séparés par une incommensurable distance. Et jusqu'à un certain point ceci est exact, car le

mode d'opération, actuel de l'âme étant plus divin qu'humain, la partie sensitive y est complètement étrangère. L'âme est donc entièrement spiritualisée, ses passions et ses appétits spirituels s'éteignent, et n'arrivent plus à ces hauteurs où l'âme se retire dans le secret de la contemplation unitive. Après avoir ainsi parlé de ce qu'elle éprouve dans sa partie supérieure, l'âme passe au vers suivant.

CHAPITRE XXIV.

Fin de l'explication de la seconde strophe.

Alors que ma demeure était pacifiée.

L'âme semble dire : je suis sortie à la recherche de l'amour, pour acquérir ce bien de l'union divine, pendant que les parties supérieure et inférieure de moi-même s'apaisaient dans le calme de leurs puissances et de leurs appétits.

La lutte et la purification de l'âme au milieu de la nuit obscure ont lieu d'une double manière, comme nous l'avons vu ; c'est-à-dire qu'elles ont pour théâtre les sens, les facultés et les passions de la partie sensitive et de la partie spirituelle. C'est donc un double repos, une double paix que l'âme obtient, en ce qui regarde chacune de ces deux parties, par rapport à leurs puissances et à leurs appétits. Elle répète deux fois le même vers, à cause de cette double faculté sensitive et spirituelle qu'il lui a fallu réformer, ordonner et régler, chacune dans sa sphère respective, avant d'arriver à la parfaite union d'amour. L'âme se voit ainsi rétablie dans l'harmonieux état d'innocence où était Adam, sans parvenir toutefois à être complètement délivrée des tentations de la partie inférieure. Le vers qui dans la première strophe a été appliqué à la pacification de la partie inférieure et sensitive, se doit donc entendre particulièrement, dans celle-ci, du calme de la partie supérieure et spirituelle : tel est le motif de cette répétition.

Autant que le permet la condition de la vie présente, l'âme peut arriver à conserver sa demeure spirituelle dans cet état permanent de parfait repos, par le moyen des actes d'union divine en quelque sorte substantiels, dont nous venons de parler. Dieu les produit en elle d'une manière

mystérieuse et cachée, sans que le démon, le monde ou les passions y puissent venir semer le trouble. Ainsi purifiée, établie et affermie dans la paix, elle a la stabilité qui lui permet de goûter constamment cette union durable, qui est comme le mariage divin de l'âme avec le Fils de Dieu. A peine ces deux demeures de l'âme sont-elles apaisées et fortement concentrées en un seul point, avec toutes leurs dépendances, c'est-à-dire avec leurs facultés et leurs passions endormies et silencieuses pour toutes les choses d'en bas ou d'en haut, qu'aussitôt la Sagesse divine s'unit à l'âme et on prend possession, en resserrant les nœuds sacrés de l'amour. Alors se réalise cette parole: *Lorsque tout reposait dans un paisible silence, et que la nuit était au milieu de sa course, votre parole toute puissante est descendue du ciel et de son trône royal, comme un guerrier invincible qui se jette au milieu de la mêlée* (Sap., XVIII, 14, 15.). L'Épouse des Cantiques exprime la même pensée, quand elle dit *qu'après avoir rencontré les soldats qui montent la garde autour de la ville, qui l'ont blessée et lui ont enlevé son manteau, elle a enfin trouvé celui que son cœur aime* (Cant., V, 7. — Ibid. III, 4.). Sans une grande pureté, impossible de prétendre à une semblable union. Or, cette pureté ne s'obtient qu'au prix d'un dépouillement absolu de tout le créé, et d'une sévère mortification, que figurent l'enlèvement du manteau de l'Epouse, et les blessures qu'elle a reçues au milieu de la nuit dans sa course à la recherche de l'Époux. Elle ne pouvait pas être revêtue du manteau nuptial, l'unique objet de ses désirs, avant d'avoir rejeté au loin ses anciens vêtements.

Quiconque refusera de sortir pendant la nuit à la recherche du Bien-Aimé, quiconque ne consentira pas à se mortifier et à renoncer à sa volonté propre, mais prétendra imiter l'Épouse en le cherchant commodément dans son lit, ne parviendra jamais à le rencontrer ; car cette âme dit ne l'avoir trouvé qu'au prix des angoisses de l'amour et en sortant dans les ténèbres.

CHAPITRE XXV.

Exposition rapide de la troisième strophe.

A la faveur de cette heureuse nuit,
Personne ne me voyait,
Et moi je ne regardais rien ;
Je n'avais ni guide ni lumière,
Excepté celle qui brillait dans mon cœur.

L'âme continuant à employer la métaphore de la nuit naturelle pour expliquer ce qui a lieu dans la nuit spirituelle, continue son cantique et exalte ici trois merveilleuses propriétés de cette nuit. A la faveur de ses ténèbres, elle a trouvé le moyen de parvenir vite et sûrement à l'accomplissement de son dessein.

Premièrement elle dit que, dans cette bienheureuse nuit de contemplation. Dieu la conduit par une voie si solitaire, si secrète, si dégagée, si éloignée des sens et de tout ce qui leur appartient, que rien de créé ne saurait l'atteindre, ni lui inspirer un attrait qui la détournerait ou l'arrêterait dans ce chemin de l'union d'amour.

La seconde propriété dont il est question découle des ténèbres mêmes de cette nuit spirituelle, où toutes les puissances de la partie supérieure sont plongées dans l'obscurité. Il en résulte que l'âme, réduite à l'impossibilité de porter ses regards sur aucune chose, les fixe en Dieu seul, ne s'arrêtant à rien en dehors de lui. Désormais elle est affranchie de tous les obstacles que les formes, les figures, les idées des choses naturelles apportent d'ordinaire à l'union constante de l'âme avec Dieu.

La troisième propriété, est que sans avoir le secours de la lumière intérieure particulière à l'entendement, ni l'appui extérieur d'aucun guide qui la soutienne dans ces sentiers

élevés, privée qu'elle est de toutes choses par les épaisses ténèbres qui l'environnent, l'âme est forte néanmoins de la foi et de l'amour qui l'embrasent, et qui la sollicitent de livrer son cœur au BienAimé. Elle marche sous la conduite de ces seuls guides, et sans savoir comment elle vole à Dieu en suivant ses chemins solitaires.

FIN DE LA NUIT OBSCURE.

Audio MP3 ePUB/iBook MOBI/Kindle

Table des matières